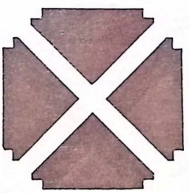
ISSN 0034 - 4486

Renovatio



Luglio - Settembre 1983 - anno XVIII - numero 3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXVIII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Luglio - Settembre 1983 - anno XVIII - numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

LUTERO

SAGGI:

329 **Luigi Iammarrone** - La cristologia di E. Schillebeeckx (parte II)

ARTICOLI:

385 **Brunero Gherardini** - Il laico - per una definizione dell'identità laicale (parte I)

415 **P. Marcelino Zalba, S.I.** - L'uomo, immagine di Dio, perché padrone del Creato?

ANTOLOGIA:

443 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte VI)

LIBRI - Rassegne:

463 « Simbologia escatologica nella necropoli vaticana » di Michele Basso *(Ennio Innocenti)* - « Le mappe del cielo - Il Natale del 1833 » di Mario Pomilio *(Minnie Alzona)*

POSTILLE:

475 Un S. Matteo troppo intraprendente *(Pier Carlo Landucci)*

LIBRI - Recensioni:

479 «La metafora viva» di Paul Ricoeur *(Ferruccio Mazzariol)*

ABBONAMENTO 1983

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1983 sono così stabilite:*

Italia	lire	10.000
Estero	lire	12.000
Sostenitore	lire	20.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

LUTERO

Il quinto centenario dalla nascita di Lutero si distingue dai centenari precedenti: ha suscitato un generale interesse. Ciò è consono al costume del nostro secolo, che, essendo molto annoiato, si distrae con l'evocare il tempo che fu, e spesso, tra centenari, cinquantenari etc., si diletta anche dei fantasmi.

Lutero non fu un fantasma.

E' giusto si ridimensioni *secondo verità obbiettiva questa figura, affidata per troppo tempo a sentimenti tradizionali che, naturalmente, andavano nel valutarla secondo il proprio angolo mentale. Non mancarono studi seri, ma gli studi seri sono letti da pochi.*

Ridimensionare *non vuol dire, diciamolo subito, scusare, giustificare, glorificare, canonizzare, siccome più o meno accade. E' caratteristica, in certi momenti, la voglia di piacere ai propri avversari: ma questa galanteria non segue sempre la linea della verità.*

A Lutero vanno date le giuste attenuanti. E cioè:

L'ambiente ecclesiastico, che lo circondava, aveva bisogno di essere disciplinarmente riformato. Le riforme riguardano gli uomini, non le verità. Nicolò V, grande Papa, aveva visto giusto su questo ed aveva cominciato la riforma in Germania. Suo legato era il Cardinale di Cusa, grande matematico e grande filosofo, ma soprattutto uomo senza paura. Se Nicolò V, invece che di cinque anni, avesse potuto disporre di quindici, probabilmente a Lutero sarebbe mancato il terreno adatto, e la sua levata di scudi sarebbe rimasta un episodio ristretto e locale. Un certo numero di principi di Germania aveva interesse a mettere le mani sui ricchi benefici ecclesia-

stici e ad applicare poi il detto « cuius regio illius et religio ». *Senza i principi Lutero non sarebbe riuscito.*

La predicazione delle indulgenze mancò, in Germania, della necessaria prudenza e della retta catechesi; la ignoranza e le esagerazioni si pagano. Se si osserva bene la carta geografica di Germania, si vede chiaramente che, con una certa precisione, l'iniziativa di Lutero venne recepita soprattutto oltre un tratteggio di frontiera che indica i popoli arrivati al Cristianesimo assai tardi.

Ciò posto, prima di procedere oltre, c'è da rilevare un fatto di estrema gravità, per un giudizio su Lutero. Lui voleva riformare, il che doveva portarlo ad agire sul terreno disciplinare; imboccò, invece, la strada di un altro terreno: quello dottrinale. Lui che, sacerdote e monaco, cedendo alla debolezza, violò i sacri voti, prese moglie, proclamò decadute la Chiesa e la sua legge, può chiamarsi un riformatore? Questa parola « Riformatore » *la si capisce da una parte solo di tutto lo schieramento, quello oggi protestantico; non la si può capire dall'altra parte dello schieramento, quello cattolico.*

E' giusto considerare l'« uomo ».

Credere che Lutero non abbia avuta una profonda religiosità, sarebbe contro la realtà dei fatti. La ebbe e, forse, in un certo senso andò oltre perché non gli mancarono aspirazioni mistiche. Riesce più difficile valutare queste ultime, dato il seguito che ebbero.

Fu certamente intelligentissimo, e non si possono negare i suoi trionfi accademici, anteriori al 1517. Bene o male che fosse fatta, ebbe una grande statura. Non che gli autori di rivoluzioni abbiano sempre una grande

statura; ma negarla a lui sarebbe ingeneroso. Quale statura? Chi ha letto accuratamente le sue opere, soprattutto il « De Captivitate Babilonica » *e i discorsi conviviali (la lingua dei quali, più o meno è comune a quasi tutti gli altri scritti), e chi non considera in sede meramente teologica il suo dramma, non può non avere una impressione abbastanza conturbante di questo uomo. Certamente la passione, l'ira e l'odio gli presero bene spesso la mano. La logica sua non poggia, spesso e forse mai, su una lucidità logica. Il contrasto, da lui bene spesso confessato, tra la tendenza religiosa e quella sessuale che prevalse, è un dato di fatto e si può ritenere che abbia giocato la parte decisiva nel suo allontanamento dalla verità cattolica. La* Confessione Augustana *fu più mitigata, ma la distorsione della verità cattolica fu sostanzialmente profonda.*

Le contraddizioni non mancano: il suo contegno di fronte alla distruzione di centomila contadini, operata da principi suoi partigiani, non può lasciare indifferenti.

Le conseguenze, grandi e durature nella storia, si debbono ad una sua grandezza, o non piuttosto egli fu solo il sassolino che cominciò il crollo di un edificio socialmente, politicamente e disciplinarmente minato? In altri termini, fu egli a dominare gli avvenimenti o piuttosto non furono gli avvenimenti a dominare lui? Egli stesso confessa di non avere previste molte cose. Ma è pericoloso trasferire dall'uno all'altro dei corni di questo dilemma la gloria dei fatti. Gloria?

I diversi livelli che si rilevano in questo uomo, badando a quello che lui ha scritto piuttosto che a quello da altri scritto amichevolmente di lui, hanno lasciato taluni così perplessi, da formulare la tesi di una pazzia.

E' difficile aderire a questa tesi, ma è anche difficile negare un fondamento alla anomalia.

Il dramma teologico ha la sua parte centrale.

Perché egli cambiò la dottrina del peccato originale, riducendone la vittima, l'uomo, ad un essere privo della libertà, inaugurando in tal modo, oltre lo scempio dottrinale, la prevalenza del soggetto sull'oggetto, che dominò il pensiero protestantico fino a Hegel e ai suoi scolari? E' stato detto che fece questo per giustificare la sua incapacità ad essere fedele ai suoi voti sacri, che furono i primi ad essere violati.

E la divisione spirituale e culturale dell'Europa, che come onda sopravanzò Lutero, è cosa da non pesare in un giudizio?

Non siamo frettolosi, andiamo cauti. Pensiamo che di Lutero, per essere giusti con lui e con tutti, bisognerà ragionare, quando saranno spenti gli inni laudatori di una commemorazione centenaria. Tali commemorazioni sono a priori *laudatorie o presentazioni di scuse, generosamente formulate.*

Intanto si assiste ad uno strano spettacolo, quello di un club *di benpensanti e di gente per bene, che vede entrare uno ritenuto prima sempre «intruso»: tutti, presi da un senso di generosità o di colpa, si lanciano a offrire una sedia per fare accomodare lo scomodo straniero.*

Ne nasce un tafferuglio.

Di questo certamente Lutero non ha colpa!

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

Parte seconda

A - SOTERIOLOGIA E CRISTOLOGIA

I LA SOTERIOLOGIA VIA PER LA CRISTOLOGIA

1. *L'intento dell'A. nei suoi due libri su Gesù Cristo.*

L'A. afferma chiaramente che nei suoi due libri su Gesù intende « dimostrare che la *soteriologia* — il regno di Dio come salvezza per gli uomini: il nocciolo dell'annuncio di Gesù — *precede la cristologia,* nell'ordine della genesi della conoscenza cristologica. Anche la particolare esperienza pasquale è un avvenimento *soteriologico*... (Ma) non più nell'ordine della conoscenza, bensì nell'ordine della realtà l'identità della persona di Gesù è il fondamento della sua opera di salvezza, e *in questo senso* la cristologia precede la soteriologia » (1).

I due libri del nostro A. sono come una introduzione alla fede nella persona di Cristo (che egli promette di illustrare nel terzo volume), ma con questa distinzione: nel primo volume ricostruisce il processo mentale attraverso il quale i discepoli giunsero alla fede in Cristo (analisi storico-critica delle tradizioni pre-neotestamentarie); nel secondo volume analizza le mul-

(1) *O.c.*, p. 113. Cf. *o.c.*, pp. 111-116.

tiformi esperienze di salvezza fatte dalle « correnti più importanti delle comunità neotestamentarie attraverso l'indagine linguistico-letteraria dei modelli interpretativi e delle loro relative mediazioni storiche della unica esperienza originaria di salvezza » (2).

Ciò che interessa maggiormente il nostro A. è lo studio della cristologia nel contesto del dibattito attuale sul senso dell' uomo e del suo fine ultimo: *la problematica della liberazione.*

L'A. nell'esporre la cristologia nella problematica della liberazione fa presente fin dal primo volume che l'orizzonte di comprensione attuale *codetermina* la fede nella salvezza, il che comporta non solo una messa in rapporto tra la nostra domanda di salvezza e la risposta che ci viene da Gesù, ma anche la istituzione di una « proporzionalità » tra la nostra interpretazione e le precedenti interpretazioni credenti di Gesù. Questo spiega la diversità dei metodi operati dall'A. nell'avvicinamento a Gesù: storico-critico il primo e linguistico-letterario il secondo.

Nel primo volume l'A. intende ricostruire la primitiva e originaria esperienza con Gesù individuando la *norma* e il *criterio* di ogni altra interpretazione cristologica dando la preferenza agli strati della tradizione preneotestamentaria. In questo modo egli arriva al Gesù della storia. A questo punto l'A. tiene a rilevare che il Gesù della storia non è la stessa cosa del Gesù storico, cioè dell'immagine di Gesù che si ottiene con la ricerca storica: « non l'immagine storica di Gesù, ma il Gesù vivente della storia sta all'inizio ed è la fonte, la norma e il criterio di ciò che i primi cristiani esperimentarono in lui interpretativamente » (3).

Dopo aver messo in rilievo il duplice valore (teologico e pastorale) del metodo storico-critico, l'A. precisa che la ricostruzione dell'itinerario che condusse i discepoli a Gesù, sotto l'aspetto del contenuto, deve escludere ogni falso dilemma tra cristologia funzionale e cristologia essenziale: la *moderna* differenza tra una cristologia funzionale e una essenziale esula pienamente dalle categorie neotestamentarie. L'essenza di Gesù è la salvezza stessa proveniente da Dio. Se nel nostro itinerario di individuazione di Gesù, abbiamo un'esperienza di salvezza, dobbiamo ritenere che essa viene in e per mezzo di Gesù da Dio stesso.

(2) BRAMBILLA, *l.c.* 455.

(3) *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, p. 44.

2. *Il messaggio di Gesù è essenzialmente teologico: Dio intento all'umanità.*

Non ci dilungheremo nell'esporre il pensiero del nostro A. sull'annuncio del regno di Dio e della sua sovranità: basterà osservare come egli faccia emergere un tale annuncio dal confronto, da una parte, con l'attesa dell'apocalittica contemporanea (I, 112-22), con la predicazione del Battista (I, 122-134) e con « l'immagine opprimente » di Dio quale si manifestava nelle prescrizioni della legge giudaica (I, 234-262), dall'altra. Il contenuto originale dell'annuncio del Regno consiste nel « messaggio » della sovranità di Dio intento alla causa della salvezza dell'umanità attraverso le parabole (I, 154-172), e le beatitudini (I, 172-9), ma in modo particolare attraverso la « prassi di vita » di Gesù realizzata nelle « sue azioni di potenza » (I, 180-201), nella sua « Comunione conviviale » con gli uomini (I, 202-222) e nella sequela dei discepoli (I, 222-234). In questa parte del suo libro, l'A. mette in evidenza tre aspetti: il regno di Dio nel suo contenuto è considerato come elemento essenziale del messaggio cristiano; il regno di Dio ha una caratterizzazione principalmente soteriologica; il carattere essenzialmente teologico del messaggio - prassi di vita di Gesù — già prima della Pasqua — porta all'interrogativo sulla realtà di Colui che annuncia il regno di Dio (4).

L'A. tiene a mettere in evidenza come l'autocomprensione di Gesù quale profeta escatologico dovrebbe essere vista « nel *quadro* e *sulla base* della sua esperienza dell'*Abba* » che trascende la semplice esperienza profetica. D'altra parte, l'A. fa rilevare che « non è l'esperienza dell'*Abba in sé* che permette di tirare conclusioni, bensì questa esperienza in *quanto* anima, sorgente e fondamento del messaggio, della prassi e di tutta la condotta di Gesù che illumina la particolarità eccezionale dell'esperienza dell'Abba » (5).

L'A. ribadisce questo suo pensiero affermando che l'esperienza dell'Abba « non è un'esperienza religiosa a sé stante — sebbene in sé significativa — ma un'esperienza di Dio come Padre sollecito che dona avvenire ai suoi figli » (I, 275). Ci troviamo davanti ad un'aporia o contraddizione nel pensiero dell'A. Se l'esperienza dell'Abba è considerata come « sorgente » e « fondamento » del regno di Dio, non si vede come possa essere

(4) *Gesù. La storia di un vivente*, p. 171.
(5) *O.c.*, p. 274.

il messaggio del Regno a determinare tale esperienza. Il concetto di regno di Dio può manifestarci Dio come colui che è benevolo verso gli uomini, disposto a liberarli da ogni male, ma non può dire nulla sul rapporto *originale* di Gesù a Dio e quindi di Dio come Padre di Gesù. Ci troviamo davanti alla interpretazione decisiva, essenziale circa l'*identificazione* del Gesù prepasquale, che è intimamente connessa con l'altra questione: la salvezza in Gesù che ci viene da Dio, ha in Gesù stesso la sua ragione fondante, ultima? Vedremo quale sarà la risposta definitiva dell'A. alla nostra domanda.

3. *La morte e la risurrezione di Gesù in relazione alla sua vita prepasquale.*

L'annuncio del regno di Dio da parte di Gesù porta il nostro A. a una rilettura della morte e risurrezione di Gesù in relazione alla sua vita pre-pasquale. In proposito, egli rileva che la morte di Gesù fu interpretata nel N. Testamento in base a tre modelli: il primo vede in Gesù la morte del profeta escatologico; il secondo vede nella morte di Gesù la sorte toccata al giusto sofferente; il terzo, che è uno schema soteriologico, vede la morte di Gesù come morte espiatrice (6). Ora il nostro A. afferma che dal punto di vista storico la morte di Gesù è dovuta al rifiuto del suo messaggio e della sua prassi di vita. Gesù era consapevole di quanto gli sarebbe accaduto e per questo si recò a Gerusalemme. Quale senso Gesù dette alla sua morte prevista? « Si lasciò semplicemente investire dalla certezza della morte, con fiducia radicale, ma ignara in Dio, oppure riuscì ad intravvedere in questa situazione storica una divina economia di salvezza, per la quale non solo *malgrado*, ma forse proprio *mediante* lo storico fallimento del suo messaggio, *mediante* la sua morte, il suo messaggio si sarebbe realizzato in modo divinamente sovrano e libero? In questo "malgrado" oppure "mediante" consiste tutta la problematica teologica » (7).

Analizzando i *loghia* sul servizio e della « cena d'addio », l'A. afferma che « Gesù sentì la propria morte (in qualche modo) implicata nella salvezza da parte di Dio, come conseguenza storica del suo sollecito servizio di amore per gli uomini » (8).

(6) Cf. *o.c.*, pp. 281-304.
(7) *O.c.*, p. 313.
(8) *O.c.*, p. 322.

Gesù non subì passivamente la morte, ma l'accettò come estremo servizio per la causa di Dio intento alla salvezza dell'uomo: l'accettazione attiva della propria morte e del proprio ripudio può soltanto essere compresa come l'inserimento attivo della morte nella sua *missione di salvezza* e questo non esclusivamente come un « ciò malgrado » (9). L'offerta da parte di Gesù della propria vita per la salvezza dell'uomo non è una invenzione della fede dei discepoli escogitata dopo la morte di Gesù, ma è l'autocomprensione che il Gesù pre-pasquale ebbe della sua morte. L'A. ritiene che è irrilevante trovare un detto autentico di Gesù (*ipsissimum verbum*), quando si è sicuri storicamente della sua *ipsissima intentio* circa l'autocomprensione della sua morte.

E' da ritenersi, secondo l'A., che i discepoli dopo la risurrezione conobbero in profondità l'intenzione dell'offerta della propria vita da parte di Gesù, ma (non) vi è uno *hiatus* tra l'autocomprensione del Gesù prepasquale e il Cristo della fede dei discepoli.

4. *L'itinerario che condusse i discepoli al riconoscimento di Gesù Risorto.*

Come giunsero i discepoli a ritenere che Gesù era risorto? Il nostro A. su questo argomento così importante e centrale ha una visione del tutto particolare. Il metodo da lui seguito è sempre lo stesso: dalle tradizioni evangeliche ed extraevangeliche sulla risurrezione risale al nucleo della esperienza pasquale originaria. L'A. è molto complesso nella esposizione del suo pensiero sull'argomento. Possiamo presentare il suo pensiero nel modo seguente. Punto di partenza obbligato, secondo il nostro A., è l'abbandono di Gesù da parte di tutti i discepoli in conseguenza dell'arresto e della morte. All'abbandono fanno da contrapposizione le apparizioni pasquali di Gesù e la riunione postpasquale dei discepoli. Di qui la formulazione dell'ipotesi del nostro A. secondo la quale le apparizioni di Gesù, che mediano tra la dispersione e la riunificazione postpasquale, siano da interpretarsi come « visioni di conversione » (10). Che ne è allora del valore storico della tomba vuota e delle apparizioni? L'A. risponde: « qualunque sia il valore storico del motivo della

(9) « Tutta la vita di Gesù è l'ermeneusi della sua morte » (*O.c.*, p. 323).
(10) Cf. *o.c.*, p. 399.

tomba vuota e il valore storico dell'evento psicologico delle visioni... la fede nel risorto vivente presso Dio e fra noi non può essere *come tale fondata* su una tomba vuota, né come tale su *elementi visuali,* che possono essere stati offerti nelle apparizioni di Gesù, la qual cosa non richiede di per sé che si includa la negazione del fatto che sia la tomba vuota sia pure le visioni di apparizione fossero una realtà storica » (11). I discepoli giungono alla fede nella risurrezione di Gesù mediante un processo di conversione nel quale l'A. distingue tre momenti: l'*iniziativa* presa da Gesù, il quale apparendo ai discepoli manifesta la sua azione perdonante e riunificante; il *riconoscimento* di Gesù come Signore vivo al di là della morte (nel che consiste il kerygma apostolico): la *missione* dei dodici nel mondo per annunciare la divina novella della salvezza universale.

Qual è il rapporto tra riconoscimento e apparizione? Per il nostro A., l'apparizione come tale non ha un aspetto reale, obbiettivo, ma indica il « carattere di grazia e di rivelazione del kerygma apostolico e della prassi ecclesiastica » (12). Di storicamente controllabile e accertabile ci sarebbero due fatti (la dispersione e la riunificazione dei discepoli); tra questi due momenti devono essere accaduti « avvenimenti di esperienza, interpretati come azione salvifica di Dio in Cristo ». Il nesso che congiunge i due fatti o momenti storici è *l'esperienza di conversione,* in cui i discepoli che hanno abbandonato Gesù avvertono la sua presenza di Crocifisso-Risorto in quanto fanno l'esperienza di essere perdonati definitivamente. L'esperienza del perdono è l'esperienza del Perdonante come il Vivente che concede ai discepoli la missione di continuare la sua causa. Ora tale esperienza comporta una relazione verso il Gesù pre-pasquale e quella verso il Gesù che concede il perdono definitivo. Questo conduce ad identificare Gesù col profeta escatologico. L'esperienza di conversione è l'elemento storico che spiega il processo d'identificazione di Gesù col profeta escatologico: « E' Gesù Cristo stesso che si rivela come risorto mediante e nella grazia di conversione » (13). La risurrezione di Gesù rivela il suo ruolo imprescindibile nell'avvento del regno di Dio e quindi nel campo della salvezza (14).

L'A. critica coloro che identificano la risurrezione di Gesù con la fede nella risurrezione. Nell'ordine ontologico, la risur-

(11) *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung,* p. 89.

(12) *Gesù. La storia di un vivente,* p. 377.

(13) *O.c.,* p. 404.

(14) Cf. ID., *Auferstehung Jesu,* p. 93.

rezione è un fatto reale, obbiettivo che interessa il corpo di Gesù che viene richiamato non alla vita precedente, ma alla vita di ordine essenzialmente superiore. Pertanto la risurrezione precede la fede dei discepoli e la fonda. L'esperienza di fede nella risurrezione è l'aspetto soggettivo, l'elemento o organo di percezione della risurrezione, alla quale essa rinvia come a suo fondamento e causa. Il contenuto della fede nella risurrezione comporta sia la risurrezione di Gesù dai morti sia la Sua presenza in mezzo a noi come di colui che manda lo Spirito Santo e riunifica la comunità (15). In tal modo l'A. confessa di aver voluto evitare ambedue gli scogli dell'empirismo e del fideismo (16).

5. *Il contenuto dell'esperienza pasquale.*

L'esperienza pasquale, per l'A., contiene due aspetti: soteriologico (processo di conversione) e cristologico (processo di identificazione del Gesù prepasquale col Gesù Risorto, che rivela di essere colui che deve venire: il Profeta escatologico). Gli asserti di fede pasquali identificano la persona di Gesù secondo lo schema della cristologia della venuta del profeta escatologico (Parusiechristologie) e lo schema di una cristologia pasquale (Paschachristologie) per limitarci alle due forme più importanti delle quattro tendenze di credo preneotestamentarie. Per il nostro A. la matrice fondamentale, già prepasquale, delle quattro tendenze di credo che si svilupparono in seguito, è la nozione di profeta escatologico, che dopo la morte di Gesù prese direttamente la forma dell'annuncio della parusia (17). Ciò che su questo tema non era chiaramente espresso nell'opera: *Gesù. La storia di un vivente* (cf. p. 462 ss. e p. 505 ss.), viene esplicitato dal nostro A. nell'opera: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* quando afferma: « Gesù il profeta escatologico *all'interno* dell'annuncio della parusia è definito come la matrice di tutti i titoli cristologici... (Perciò) *la cristologia della venuta (Parusiechristologie) è la madre di ogni cristianesimo* » (18).

L'esperienza pasquale presenta una struttura che si concretizza in due aspetti: processo di conversione e prima identifi-

(15) Cf. *Gesù. La storia di un vivente*, p. 685.
(16) Cf. ID., *Auferstehung Jesu*, p. 94.
(17) Cf. *Die Auferstehung Jesu*, p. 85.
(18) *O.c.*, p. 86.

cazione di Gesù in una *Parusiechristologie* e in una *Paschachristologie*. Essa costituisce una *first-order assertion*, la quale contiene una affermazione soteriologica e una affermazione cristologica sia pure incipiente o minimale. Le due correnti di cristologia, per il nostro A., sono bipolari e ambedue necessarie dal punto di vista canonico a formare la norma e il criterio della cristologia (19).

Per l'A. tuttavia rimane una cosa certa che la *Parusiechristologie* è la matrice e la sorgente delle altre forme di credo e in modo principale del *processo di identificazione* della persona di Cristo fino alle sue forme più alte.

II LE QUATTRO TENDENZE DI CREDO PRENEOTESTAMENTARIE ED IL LORO FONDAMENTO STORICO IN GESU'

Dopo aver parlato delle diverse tradizioni comunitarie (prepaoline, premarciane, pregiovannee) e della comunità Q confluite tutte nei quattro vangeli, sotto la visione predominante canonica del Crocifisso risorto, l'A. affronta il problema dell'inventario di correnti di credo protocristiane. In questi « credo » protocristiani c'è una notevole continuità storica tra ciascun kerygma e determinati aspetti del Gesù terreno, come pure c'è una notevole visione prospettica di Gesù, cioè un indirizzo *unilaterale* nell'interpretazione di Gesù. Tuttavia per ognuna delle interpretazioni su Gesù, il criterio e la norma era costituito da Gesù stesso, « all'interno del kerygma determinato e dell'ambiente religioso che forniva loro il determinato linguaggio di fede atto a enunciarlo » (20). In sostanza, ogni abbozzo di credo è in relazione a un determinato ricordo del Gesù terreno: fede e storia vanno di pari passo (21).

1. *Prima forma di credo: « Maranatha » o cristologia della parusia.*

La cristologia della parusia, fondata sulla prima identificazione di Gesù col profeta escatologico, è con ogni probabilità il credo più antico. Al tempo di Gesù, il Messia era visto come

(19) Cf. *o.c.*, pp. 101-102.

(20) *Gesù. La storia di un vivente*, p. 423.

(21) ID., *ivi.*

portatore di salvezza escatologica. « Questo credo escatologico risale in prima istanza alla tradizione profetica e apocalittica dei *logia* nella chiesa primitiva » (22). Secondo questo credo la fede cristologica in Gesù significava che Gesù di Nazareth è il Signore che alla fine dei tempi verrà a salvare e giudicare. La prospettiva di questo credo è la venuta gloriosa di Gesù in qualità di salvatore e giudice escatologico, il quale però è già innalzato come giudice nella gloria celeste. Tale realtà nel culto è già anticipata con l'invocazione: *maranatha* = il Signore viene.

Nel contesto religioso-apocalittico si trovano due titoli: Mar o Maran (il Signore o Kyrios delle comunità gerosolimitana e palestinesi) e Figlio dell'uomo.

Il titolo *Mar* o *Maran*, « Signore » originariamente sembra collegato con la funzione di giudice venturo, escatologico. Il titolo lo si trova già in *Enoch aramaico* I, 1, 9, citato esplicitamente in *Giuda* 14. La cristologia della venuta è connessa (sebbene non primariamente) con *Sal* 110, *Atti* (spesso); Fil 2, 7-10; Rom 10, 5-10 e 14, 9 ss. (23). Anche l'altro titolo « Figlio dell'uomo » deriva dagli ambienti apocalittici e significa il portatore di salvezza venturo. L'A. ritiene che « figlio dell'uomo » nel senso apocalittico non diventi parte di questa tradizione che quando *Dan* 7, 13 è citato esattamente (24). Nella fonte *Q* il termine « figlio dell'uomo » esprime la futura funzione giudiziaria del figlio dell'uomo (Lc 12, 8-9); mentre, l'apparizione del figlio dell'uomo (*parusia*) è presente nella fase più recente (Lc. 17, 23-24). La fonte *Q* identifica il Gesù innalzato col figlio dell'uomo, mentre non ha ancora identificato il Gesù *terreno* col figlio dell'uomo. Tale identificazione in *Q* non viene operata in base alle apparizioni di Gesù né sul suo annuncio di un figlio dell'uomo, ma sull'esperienza entusiastica escatologica del pneuma nelle originarie comunità profetiche e apocalittiche. Un kerygma della parusia senza esplicita menzione della risurrezione. Sebbene i due titoli « Signore » e « Figlio dell'uomo » abbiano un significato *proprio* connesso con questo primo credo, essi però non sono tipici di questo credo (25).

L'A. si domanda, a questo punto, qual è la correlazione tra questo kerygma cristiano e un tratto tipico del Gesù terreno.

(22) *Gesù. La storia di un vivente*, p. 426.

(23) *O.c.*, p. 427.

(24) *Ivi.*

(25) *O.c.*, pp. 427-428.

La corrente protocristiana che fondava il suo credo sulla funzione di Gesù quale giudice escatologico vide nel Gesù terreno l'annuncio e il messaggio dello stesso Gesù sulla sovranità prossima di Dio. L'annuncio del regno venturo di Dio viene attualizzato da questa corrente nell'annuncio dell'imminente parusia escatologica di Gesù, almeno nel senso che i due « avventi » del regno di Dio e di Gesù-Figlio dell'uomo, giudice del mondo, sono in qualche modo giustapposti, ma non senza qualche nesso interiore, sia pure non tematizzato (26). La comunità protocristiana che si fondava sul credo escatologico riprende il messaggio storico di Gesù « nella consapevolezza che la persona di Gesù è entrata nel suo stesso messaggio — mentre Gesù non proclamava se stesso, ma la sovranità ventura di Dio; questa però era la *"sua* causa" come salvezza per gli uomini » (27). Quella comunità « personalizzò » l'annuncio disinteressato di Gesù della prossima sovranità di Dio. Nella identificazione di Gesù con la « figura escatologica di salvezza », secondo l'A., si nota « da una parte una continuità col dato storico della sovranità di Dio, d'altra parte un'enunciazione di tale "identificazione" di Gesù con un concetto chiave religioso giudaico precostituito: il portatore di salvezza escatologico » (28).

2. *Cristologia del « theios anèr » (?): Gesù il taumaturgo divino.*

La dottrina del *theios anèr* (relativa ad esseri nei quali si manifestava la « potenza divina ») di provenienza dell'ellenismo, esercitò un forte influsso sui giudei grecofoni della diaspora nonché sui giudei ellenistici che in seguito diventarono cristiani. Costoro, a giudizio dell'A., sentendo il messaggio di Gesù e divenuti suoi seguaci, avevano ogni motivo « di interpretare Gesù secondo il modello ellenistico del "taumaturgo divino" » (29). L'A. giustifica il titolo di « cristologia del taumaturgo divino », pur qualificandolo con un punto interrogativo, perché ritiene che la rappresentazione del *theios anèr* ha esercitato un influsso valido sul messianismo sapienziale o cristologia sapienziale (30). C'è stato un veto cristiano, afferma l'A., a una teologia di Cristo quale taumaturgo divino. « Sebbene non canonica, è

(26) *Ivi.*
(27) *O.c.*, p. 429.
(28) *Ivi.*
(29) *O.c.*, p. 446.
(30) *Ivi.*

chiaro che negli strati più antichi del cristianesimo primitivo, in determinati ambienti di cristiani giudei grecofoni, è esistita una cristologia del theios anèr » (31). Molti sarebbero i dati che nel Nuovo Testamento puntano in questa direzione per cui il dato storico è innegabile. Nei Vangeli si parla di una forza che operava in Gesù e nei suoi seguaci. Luca, pur spogliandole da una *cristologia* del *theios anèr,* adopera spesso raffigurazioni da *theios anèr,* al fine di rendere il proprio vangelo comprensibile ai greci (32). Questo sarebbe evidente anche dal libro degli *Atti.* In particolare, il vangelo dell'infanzia di Gesù è sotto l'influsso della cristologia del *theios anèr,* sebbene il suo Autore con esso intenda dimostrare teologicamente che Gesù fin dalla nascita è veramente Figlio di Dio. Tale concezione della nascita verginale di Gesù, afferma l'A., « non diventa comprensibile che entro una cristologia che ignora (o nega) l'antica tradizione del Cristo-Sapienza preesistente e d'altra parte chiama Gesù fin dall'inizio (e non solo al battesimo o alla risurrezione) Figlio di Dio » (33).

L'A. rileva inoltre che la corrente aretalogica afferma una continuità storica e teologica tra Gesù e Chiesa. Questa corrente, anche se interpretata in senso unilaterale, è fondata su un dato storico della vita di Gesù. Pur non essendo canonico, questo credo mette in evidenza l'interesse dei primi cristiani che intendevano veder fondato il proprio kerygma su fatti reali del Gesù storico. « Il principio generale della correlazione: dai discepoli (qui i taumaturghi) si riconosce il Maestro (Gesù quale taumaturgo) resta valido anche qui: la comunità è un riflesso di Gesù; l'imitazione di Gesù svela un aspetto del Gesù storico » (34).

Concludendo, l'A. afferma che la cristologia del *theios anèr* è antichissima e dipende completamente dal Gesù terreno nel quale è donata effettivamente la salvezza; l'interesse però è centrato sulla manifestazione dell'azione di Dio nel comportamento storico di Gesù. « Forse si dovrebbe parlare meno di una cristologia del *theios anèr* quanto di un "messianismo" profetico-sapienziale in cui sono presenti tratti del taumaturgo divino » (35).

(31) *O.c.,* p. 448.
(32) *Ivi.*
(33) *O.c.,* p. 448.
(34) *O.c.,* p. 449.
(35) *Ivi.*

3. *Cristologie sapienziali*

Un altro credo delle correnti protocristiane, a giudizio del nostro A., è da vedersi nello stretto rapporto tra Gesù e la Sapienza.

L'A. fa prima di tutto una breve rassegna dei concetti chiave religioso-culturali impiegati in questa (terza) corrente protocristiana al fine di dare un'interpretazione cristologica di Gesù di Nazareth. Nella raccolta più recente di *Proverbi* fatta nel primo periodo ellenistico si constata una certa personificazione sia della saggezza che della stoltezza. La saggezza viene definita dall'A. come un « mitico » essere celeste preesistente (*Prov.* 8, 22-31,), come la figlia favorita di Dio che gioca davanti a lui. La saggezza è maestra degli uomini quale mediatrice di rivelazione divina. Su tale concezione, nota l'A., incominciano a confluire idee provenienti da ambienti paleosapienziali, greci, orientali e apocalittici. Si assiste in questo periodo in tutto l'oriente e anche in Grecia, ad una moltitudine di speculazioni su « mediatori » celesti tra Dio e uomo. « La relazione con Dio scorre attraverso esseri mediatori di natura mitica. Questa saggezza ipostatizzata era soprattutto connessa con la dottrina della creazione (*Prov.* 3, 19; *Job* 38-42; *Sal* 104, 24; 136, 5 ecc.) » (36).

Parallelamente, nell'ambiente giudaico fin dall'epoca dei Maccabei, nasce un altro concetto di sapienza, detta chassidica, perché proveniente dagli ambienti pietistici dei « chassidim », la quale è fondata su una rivelazione divina: la sapienza è conoscenza e comprensione degli avvenimenti escatologici e quindi un dono escatologico dell'epoca finale. L'A. osserva che questo concetto chassidico della sapienza era in aspro conflitto con le speculazioni ellenistiche ipostatizzanti (la « sapienza greca ») (37).

Gesù quando viene collegato con la Sapienza preesistente? risponde l'A.: nella fase più recente della comunità *Qu.* La sapienza preesistente « invia i suoi messi, i profeti, ma anche il profeta escatologico, senza che Gesù sia mai identificato con la sapienza preesistente » (38). Gesù, il figlio dell'uomo terreno, agisce da inviato escatologico della sapienza preesistente, aven-

(36) *O.c.*, p. 451.
(37) *O.c.*, p. 452.
(38) *O.c.*, p. 452.

do in lui la Sapienza celeste preso dimora. Questo è una conseguenza del fatto che Egli è il Figlio conosciuto solo dal Padre, il quale gli ha dato ogni potenza (39). Tuttavia « il mito sapienziale della saggezza preesistente è applicato a Gesù soprattutto in inni molto antichi che ritroviamo nel nuovo testamento, sotto forma poetica di un *drômenon* o dramma cosmico in vari atti: preesistenza, umiliazione (venuta sulla terra), ritorno e innalzamento della Sapienza » (40). Se si considera soprattutto l'inno cristologico di *Fil.* 2, 6-11, si deve ritenere che già molto presto nelle comunità protocristiane il *modello* della preesistenza, incarnazione, umiliazione e elevazione, in altri termini il modello di « *descensus - ascensus* » (*kabasi* e *anabasi*) è applicato a Gesù Cristo (41). L'A. esclude dipendenze estranee al Cristianesimo su questo argomento. Questo modo di pensare nella seconda metà del primo secolo era comune ai giudei, ai cristiani e alla « pre - gnosi ». La questione è soltanto come e fino a che punto i cristiani, nell'assimilare modelli di pensiero socio - culturali precostituiti, ne abbiano conservato una certa distanza in base alla norma e all'unico criterio: Gesù di Nazareth (42).

Questa cristologia della Sapienza preesistente sarebbe scaturita insieme alla cristologia del *theiòs anèr* da una medesima fonte mista con la differenza che « nell'incarnazione del *deus praesens* si sottolinea piuttosto l'aspetto dell'umiliazione » (43). « La cristologia sapienziale si arenerà più tardi in speculazioni gnostiche, mentre d'altra parte ispirerà la cristologia universalistica del *Logos* patristica » (44). Essa si presenta soprattutto come una cristologia di ambienti greco - giudaici « sofisticati ».

Ultima domanda: qual è l'evento storico di Gesù che corrisponde a questo credo? L'A. risponde: questa corrente di pensiero e di credo « in sostanza significa una fede che Gesù ha a che fare con Dio ed enuncia Dio: egli ci parla del Padre; effettivamente un dato importante, perfino centrale, della vita terrena di Gesù! Il modello della *katabasi* sottolinea alla fine, questo: salvezza in Gesù *da parte di Dio* » (45).

(39) *Ivi.*
(40) *O.c.*, pp. 452-453.
(41) *O.c.*, p. 453.
(42) *Ivi.*
(43) *Ivi.*
(44) *Ivi.*
(45) *O.c.*, p. 454.

4. *Cristologie pasquali: Gesù, il crocifisso risorto.*

L'A. ritiene che a torto questo modello di credo è chiamato « paolino ». Paolo non rappresenterebbe che una sottocorrente all'interno della cristologia pasquale. La distinzione si fonderebbe sulla opposizione tra le concezioni di Paolo sul battesimo e quelle delle lettere deutero-paoline. E' un dato certo che risurrezione e battesimo cristiano sono connessi nella tradizione paolina, per Paolo, invece, il battesimo ci fa partecipare alla morte di Gesù, ma non immediatamente alla sua risurrezione (cf. Rom. 6, 4-11). La morte del cristiano con Cristo si verifica al presente; « il risuscitare con lui è però un evento strettamente *escatologico* » (46). Nelle lettere deutero-paoline la situazione è opposta: in virtù del loro battesimo i cristiani sono già risorti (Ef. 2, 4-7). Paolo, a giudizio del nostro A., avrebbe chiaramente reagito a tale concezione del rapporto tra risurrezione di Gesù e battesimo cristiano (cf. I Cor. 15). « Alla vera cristologia della risurrezione (sostenuta dai Corinti) Paolo oppone una cristologia di pasqua e parusia (I Cor. 15, 23), però in base alla risurrezione di Gesù » (47). Il nostro A. sostiene che esisteva « una tradizione prepaolina nella quale la parusia non aveva posto, perché nella risurrezione di Gesù tutto era stato compiuto e col battesimo il cristiano vi partecipava — un kerygma di risurrezione senza parusia (escatologia realizzata e puramente al presente) » (48).

A tale cristologia pasquale Paolo oppone « un'altra forma di cristologia pasquale che conserva il *futuro* della parusia e della risurrezione generale e soprattutto eleva la morte espiatrice di Gesù a kerygma centrale » (49). A una « escatologia al presente », che è « primordiale » in alcuni ambienti protocristiani, altre comunità cristiane reagiscono in base ad altri progetti cristologici (50). Ora l'essenza del credo *pasquale* consiste, da una parte, nel valore salvifico e nel carattere espiatorio della morte di Gesù « per la nostra salvezza », dall'altra, nel significato salvifico della risurrezione quale espressione della vittoria di Dio su tutte le potenze dell'ingiustizia, soprattutto sull'« ultimo nemico », la morte: per il cristiano però ciò è ancora fu-

(46) *O.c.*, p. 455.
(47) *Ivi.*
(48) *Ivi.*
(49) *O.c.*, p. 456.
(50) *Ivi.*

turo (51). C'è una continuità storica e di contenuto tra Gesù di Nazareth e il kerygma pasquale. Il fatto storico della passione e morte di Gesù, per questa forma di credo, è il Gesù terreno quale norma e criterio della fede cristiana. La morte diventa punto di partenza di un progetto cristologico. Il credo pasquale assicura la reale umanità di Cristo meglio della seconda e terza forma cristologica. Paolo si oppone a una concezione aretalogica e sapienziale di Gesù come un « deus praesens » travestito (52).

Il pericolo di questo credo, secondo l'A., consiste nel fatto che esso « rischia di misconoscere tutti gli altri aspetti, in altri termini quanto c'è di legittimo negli altri modelli e il loro diverso interesse storico per Gesù di Nazareth » (53). E' canonica questa corrente di cristologia pasquale? L'A. afferma che essa in quanto tale non può chiamarsi canonica, tuttavia tale credo pasquale è essenziale per una cristologia canonica (54).

Concludendo, l'A. formula questo giudizio in merito alle quattro forme di credo da lui analizzate: tutte queste cristologie protocristiane accettano in fede il significato attuale permanente e definitivo di Gesù. « In tutte le correnti di fede si tratta del significato attuale e definitivo della *stessa persona di Gesù*, non solo del suo messaggio o della sua risurrezione... Nel cristianesimo non si tratta soltanto del messaggio permanente di Gesù e della sua rilevanza permanente, ma in sostanza della rilevanza permanente escatologica della sua stessa persona. Questa è l'unità cristologica di fondo in questi quattro modelli di credo » (55).

« L'unica ispirazione fondamentale, comune a tutti i modelli di credo, è il riconoscimento di salvezza nella stessa *persona* di Gesù: la loro identificazione di Gesù col *profeta escatologico* — il credo fondamentale di ogni cristianesimo » (56). L'A. accenna ad una probabilità di una « cristologia implicita » prepasquale, qualora si potesse dimostrare, in base ai « criteri storici » da lui elencati, l'identificazione della persona di Gesù col profeta escatologico. Anche se ciò fosse possibile, non po-

(51) *Ivi.*
(52) *O.c.*, p. 457.
(53) *O.c.*, pp. 457-458.
(54) *O.c.*, p. 458.
(55) *O.c.*, p. 460.
(56) *O.c.*, pp. 461-462.

tremmo « intendere la cristologia esplicita postpasquale del cristianesimo primitivo in un senso così alto-cristologico come farà p.es. la tradizione nicena, prendendo una direzione valida ma non indispensabile » (57).

5. *La prima interpretazione cristiana dei modelli giudaici precostituiti.*

Parlando dei modelli giudaici precostituiti relativi a figure escatologiche di salvezza, l'A. tratta il tema della prima cernita cristiana di tali modelli. In particolare tratta di Gesù, quale presunto profeta escatologico e quale nunzio escatologico inviato da Dio, fonte delle correnti di credo più antiche e fonte principale dell'uso protocristiano dei titoli: Cristo, il Signore, il Figlio. A proposito dell'interpretazione protocristiana e neotestamentaria di Gesù quale messaggero escatologico da parte di Dio, l'A. espone l'« esegesi giudaica, che era anche quella dei primi cristiani », relativa al testo deuteronomista (cf. *Dt* 18, 15) dell'Esodo, ove si parla del messaggero o angelo che Iahve manda davanti al suo popolo. Il « concetto deuteronomista del messaggero vede nel profeta, messaggero di Dio, "qualcosa di Dio" che lo ha inviato: il nome di Dio è nel messaggero » (58). Il nome di Dio, « Adonai », è chiamato *Kyrios*, Signore. Di conseguenza Gesù è chiamato « il Signore », *Kyrios*, o in aramaico *Maran*. « Storico — tradizionalmente il nome *Kyrios* di Gesù ha la sua prima collocazione nel concetto deuteronomista giudaico del messaggero. Al messaggero profetico di Dio il nome di Dio — *Kyrios ho theos* — è *imposto*. Chi pertanto confessa questo messaggero di Dio, confessa Dio » (59). « L'atteggiamento nei confronti di questo messaggero ha pertanto rilevanza escatologica... Confessare o rinnegare Gesù decide di salvezza o perdizione, in modo definitivo » (60). « La risurrezione-elevazione aggiunge una profondità escatologica al concetto escatologico di "Signore" che comunque già spettava a Gesù in base alla sua missione di messaggero escatologico di Dio » (61).

Il concetto deuteronomista del messaggero al tempo di Ge-

(57) *Ivi.*

(58) *O.c.*, p. 512.

(59) *Ivi.*

(60) *O.c.*, p. 513.

(61) *O.c.*, p. 514. Nella traduzione italiana è scritto « aspettava », ma deve trattarsi di un errore di stampa.

sù era entrato in contatto con la letteratura sapienziale più recente. Il messaggero di Dio è un « messaggero della Sapienza », mandato da essa, o, in ambienti alto - sapienziali, identificato con la sapienza che era già ipostatizzata e « prima di tutta la creazione » esisteva presso Dio. I profeti erano pertanto in questa tradizione sapienziale identificati con arcangeli, col « Logos presso Dio », con la « Sapienza presso Dio »... (62). « Le formule di missione giovannee e la sua presentazione di Gesù come Verbo di Dio, il Logos, mediatore di creazione, si fa comprensibile dalla confluenza della tradizione del profeta escatologico con la più recente tradizione giudaica della sapienza » (63). « In altri termini, in una figura terrena, nella quale la sapienza ha preso dimora, si decide della relazione con Dio... Dio ha imposto il proprio Nome al messaggero e pertanto l'identificazione di Gesù con la sapienza è espressione della validità del suo messaggio e azione quale profeta escatologico » (64).

Di conseguenza, in base a questo concetto di messaggero, al profeta ci si rivolge col titolo di « maestro », « dottore », ma anche di « *Signore* ». Questo titolo alle volte viene spiegato nel senso di cortesia, alle volte nel senso « alto - cristologico » di *Kyrios* in seguito alla risurrezione - elevazione. In Paolo il concetto di « Signore » viene interpretato dalla sua concezione di risurrezione-elevazione; tuttavia « egli continua ancora sulla tradizione del messaggero, a fare una netta distinzione tra "un solo Dio, il Padre" e un solo Signore, Gesù Cristo » (*I Cor.* 8, 6); queste sono affermazioni su un « messaggero da parte di Dio » (65). Per il nostro A., il testo di I *Cor.* 8, 6 non contiene un'affermazione della divinità di Cristo, come l'esegesi anche recente chiaramente afferma, ma contiene un'affermazione riguardante « un messaggero da parte di Dio », come se un semplice messaggero potesse essere il mediatore universale dell'intera creazione e il salvatore escatologico della medesima! La stessa interpretazione l'A. la dà a proposito del termine « figlio » attribuito al profeta escatologico. « Il profeta finale è figlio di Dio perché egli, iniziato nella sapienza di Dio, parla di Dio agli uomini; e lo può fare in base al proprio essere Cristo, l'essere unto con lo Spirito — Spirito di figliolanza » (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 3; 26; 4.7) (66). L'A. interpreta il prologo giovanneo e

(62) *O.c.*, p. 514.
(63) *Ivi.*
(64) *O.c.*, p. 525.
(65) *Ivi.*
(66) *O.c.*, p. 525.

precisamente il v. 1, 18 nello stesso senso. Il testo giovanneo parlerebbe non del Figlio unigenito dimorante da sempre nel seno del Padre, ma di Gesù, il Cristo, « assunto nel seno del Padre » (67)!

L'A. pone fine al suo lungo discorso dicendo che « fondamentale era l'indagine (del suo libro) sull'identificazione della persona di Gesù col profeta messianico del vangelo escatologico della prossima sovranità di Dio, come anello tra il Gesù storico e il Cristo kerygmatico » (68). La conseguenza è ovvia: alla radice delle diverse tradizioni confluite nel N. Testamento e come matrice della pluralità delle sue cristologie si trova una visione di fondo parallela, fondamentalmente una. Ma questo profeta escatologico, per le correnti protocristiane, era veramente il Figlio di Dio in senso proprio e quindi vero Dio? L'A. risponde che la cristologia esplicita postpasquale del cristianesimo primitivo non può essere intesa «in un senso così alto-cristologico, come farà p.es. la tradizione nicena, prendendo una direzione valida, ma non indispensabile » (69).

B - IL PROBLEMA DELLA DIVINITA' DI GESU'

I DA UNA TEOLOGIA DI GESU' A UNA CRISTOLOGIA

1. *Posizione del problema*

Dal racconto dei Vangeli, secondo Schillebeeckx, risulta che Gesù, partendo dall'esperienza di Dio come *Abba,* con opere e parole promettesse e porgesse agli uomini « la salvezza da parte di Dio » e un futuro reale. Sentendo il rinnovamento della propria vita, i suoi discepoli confessarono Gesù come il Crocifisso risorto nel quale sperimentavano la salvezza definitiva e decisiva. A causa di tale funzione salvifica essi chiamarono Gesù con i concetti chiave religioso-culturali in loro possesso: il Cristo, Figlio di Dio, il loro Signore (70).

Con questo però restiamo ancora entro la « teologia di Ge-

(67) *Ivi.*
(68) *O.c.,* p. 543.
(69) *O.c.,* p. 462.
(70) ID., *o.c.,* p. 577.

sù di Nazareth » ossia all'interno del discorso di Gesù su Dio come salvezza e redenzione dell'uomo. Il contatto con Gesù fu sperimentato come salvezza da parte di Dio, il quale agì in modo decisivo in Gesù. In questo senso tutti i titoli, anche i più alti come quello di « Figlio di Dio » sono in prima istanza storico-funzionali, ivi compresa, l'idea di preesistenza del Vangelo alto-sapienziale di Gv. (71).

Nel giudaismo era abituale considerare *logos, tora,* perfino *pneuma,* come entità ipostatizzate, le quali erano però in fondo concetti astratti, dei *theologumena,* tutt'al più espressioni della volontà di Dio. L'ammissione di realtà celesti preesistenti era motivata presso i Giudici dal fatto che Dio era concepito lontano e intoccabile nella sua trascendenza e la sua immanenza non poteva essere raffigurata che con la mediazione di esseri celesti. Ma tutto questo non comportava che tali realtà fossero delle realtà preesistenti in senso « metafisico ». L'identificazione di personaggi con esseri preesistenti serviva a garantire la loro volontà e autorità di mediatori di salvezza tra Dio e l'uomo. A questo punto Schillebeeckx osserva che « il fatto interessante è che questo schema di pensiero (col quale nel tardo giudaismo si garantisce dunque l'autorità divina di un essere terrestre) sia applicato da cristiani a una persona storica molto concreta, Gesù di Nazareth » (72). Ci troviamo, per confessione dell'A., davanti a un fatto radicalmente nuovo e religiosamente sconosciuto — a parte la divinizzazione degli imperatori romani (dovuta alla ragion di stato, non a interessi religiosi) (73). Ora tutto questo, per il nostro A., starebbe a confermare che « i titoli neo-testamentari di Gesù in prima istanza sono intesi in senso funzionale o storico-salvifico, ma anche, d'altra parte, che nella vita storica di Gesù si erano manifestati fenomeni — una chiara autorità da parte di Dio — che si prestavano all'applicazione di questo modello interpretativo precostituito, che come modello non vuol dire altro che questo: che si è confrontati con un essere terrestre nel quale e mediante il quale si decide del proprio rapporto personale con Dio stesso » (74).

Tuttavia, presso tutti i cristiani sia giudeo-aramaici che greci a lungo andare doveva necessariamente affacciarsi la domanda: chi è dunque questo Gesù, se tutto questo poteva av-

(71) *Ivi.*
(72) ID., *o.c.,* p. 579.
(73) ID., *ivi.*
(74) *Ivi.*

venire in e mediante lui « da parte di Dio? » (75). In particolare, la domanda si presentava in modo più profondo riguardo al significato del termine *Abba*, adoperato da Gesù quando si rivolgeva a Dio.

In che modo Gesù appartiene a Dio stesso? A questo punto, Schillebeeckx introduce una distinzione tra affermazioni di primo ordine (*first order assertions*) e affermazioni del secondo ordine (*second order assertions*), la quale « ci fornisce un criterio obbiettivo per stabilire... una gerarchia reale nel complesso della rivelazione di Dio in Gesù Cristo » (76). Se Dio in Gesù salva gli uomini (« *first order assertion* »), come si dovrà comprendere la persona, l'essere profondo di Gesù in cui l'azione salvifica di Dio si è fatta realtà (« *second order assertion* »)? Per il nostro A. si è già *cristiani* aderendo alla prima, anche se sul piano delle *second order assertions* potranno esistere una gamma di ulteriori precisazioni (77). L'ortodossia cristiana primaria e fondamentale si può misurare soprattutto con le affermazioni « *first order* », mentre « la storia dei dogmi cristologici » si svolge sul piano delle affermazioni « *second order* », sebbene con lo scopo e la preoccupazione di mettere al sicuro le « *first order* » (78). Si attua in questo modo il passaggio dalla « teologia di Gesù » alla « cristologia ». Mentre Gesù nel suo messaggio non si preoccupa della propria identità — la sua identità consiste nell'identificazione con la causa di Dio come causa dell'uomo —, la cristologia fissa l'attenzione precisamente sull'identità propria di Gesù (79).

« Se persona e messaggio in Gesù sono essenzialmente connessi, come è risultato dall'analisi, che cosa significa ciò per la persona stessa di Gesù? Questa è una domanda legittima » (80).

Ora, continua Schillebeeckx, da questa problematica già incipiente nel Nuovo Testamento nascerà nella chiesa antica a lungo andare il dogma niceno della « consustanzialità » di Gesù col Padre, più tardi controbilanciato, a Calcedonia, dalla consustanzialità di Gesù con l'umanità di noi tutti: « uno e lo stesso Gesù Cristo — è "vero Dio" e "vero uomo", non in una

(75) ID., *o.c.*, p. 579.
(76) ID., *o.c.*, p. 581.
(77) *Ivi.*
(78) *Ivi.*
(79) *Ivi.*
(80) ID., *ivi.*

mescolanza ibrida, ma *asynchytos* e *atréptos*, e contemporaneamente *adiatrétos* e *achoristos*, cioè inseparabilmente uno » (81).

Nella stesura del suo libro il nostro A. precisa di voler mettere in rilievo *l'inevitabilità* della problematica di Nicea e Calcedonia e nello stesso tempo i limiti e i rischi di ogni risposta teorica; di illustrare le difficoltà che queste precisazioni antiche causano a uomini di orientamento diverso e il nuovo compito che nasce per i teologi del secolo XX. Se la problematica di Calcedonia era inevitabile, si deve affermare « la *non-necessità* dell'orizzonte di comprensione entro il quale si cercò una risposta » (82).

2. *Le molteplici tradizioni del Nuovo Testamento intorno a Gesù.*

A giudizio di Schillebeeckx, dall'analisi del Nuovo Testamento risulterebbe che Gesù mai ha chiamato se stesso Figlio di Dio; d'altra parte, però, sarebbe innegabile il carattere eccezionale e storico religiosamente rilevante dell'invocazione di *Abba* che Gesù rivolge a Dio, la quale fu l'anima del suo messaggio e prassi di vita.

Per il nostro A., il centro dell'attenzione del messaggio di Gesù non è Gesù stesso, ma il Padre. Tuttavia la domanda chi sia Gesù, nel quadro di tale intima relazione con Dio Padre, è più che logica e legittima (83). Schillebeeckx rileva che « tre grandi tradizioni divergenti — in epoca precanonica perfino concorrenti — della figliolanza di Gesù confluiscono nel Nuovo Testamento e nella loro integrazione evangelica il significato originale di queste tre riflessioni teologiche è intrinsecamente mutato: 1) Gesù è figlio di Dio come "messias ben David", come figlio di Davide (missione a Israele) e come "figlio di Abramo" (missione a tutte le genti) (genealogia di Mt.); 2) Gesù è in modo particolare figlio di Dio in virtù della risurrezione — in virtù della missione dello Spirito al battesimo giovanneo — in virtù del dono dello Spirito nel concepimento e nella nascità; 3) Gesù è figlio di Dio in modo preesistente » (84). Ma che significato hanno queste affermazioni cristologiche? Per il

(81) ID., *o.c.*, pp. 581-582.

(82) *O.c.*, p. 582.

(83) ID., *o.c.*, p. 583.

(84) ID., *o.c.*, p. 590.

nostro A. esse sono tutte *funzionali*, in senso storico-salvifico; tuttavia in senso giudaico-cristiano, ci troviamo davanti ad una « determinazione dell'essere di Gesù, perché la denominazione di "Figlio", "Cristo", "Signore" è data ogni volta da Dio » (85). A questo punto Schillebeeckx introduce una distinzione tra la ontologia in senso giudaico e la ontologia in senso greco. La ontologia giudaica riguarda la denominazione e la determinazione dell'essere di una persona da parte di Dio (86). Quando Dio affida ad una persona una determinata missione, si dice che Egli determina e stabilisce l'essere di quella persona.

Non si tratta naturalmente della struttura metafisica dell'essere di quella persona, ma della finalità della missione della medesima. « Entro quest'ontologia la questione alternativa, se Gesù sia il Figlio *perché* fu inviato da Dio a salvezza del popolo, oppure che sia mandato perché egli è il Figlio, non ha senso... ».

« Sia una cristologia alto-sapienziale che perfino una cristologia esplicitamente incarnazionale nel Nuovo Testamento suppongono un'ontologia storico-salvifica; un'ontologia dell'*essere*, non *greca* ma *giudaica*... In base all'esperienza degli Apostoli si arriva, dopo molte riflessioni, a capire tutta l'opera e infine la stessa esistenza umana di Gesù come un'esistenza e un'attività "dalla parte di Dio". *Dalla parte di Dio* Gesù esiste *per i suoi simili* » (87). Questa la definizione di Gesù alla quale arriva il Nuovo Testamento.

Concludendo il suo discorso cristologico, a livello neo-testamentario, Schillebeeckx afferma che perché si possa parlare del *Gesù dei Vangeli*, del *Gesù storico* devono essere tenuti come imprescindibili questi due aspetti: *salvezza in Gesù da parte di Dio*; pre-esistenza umana di Gesù, *che esce da Dio e torna a lode di Lui* (88).

3. *La cristologia post-neotestamentaria.*

La fede cristiana, data la sua originalità, fu oggetto di contestazione da parte dei Giudei e dei pagani.

Da parte dei primi ci furono attacchi sia contro la cristo-

(85) *Ivi.*
(86) *Ivi.*
(87) ID., *o.c.*, pp. 590-591.
(88) *Ivi.*

logia che la ecclesiologia dei cristiani. In effetti, da una parte, i giudei lottavano contro la confessione della divinità di un uomo (Gesù di Nazareth), che essi consideravano un'offesa al monoteismo giudaico; dall'altra negavano l'asserto cristiano che la Chiesa fosse « il vero Israele » (89). A questo punto Schillebeeckx fa rilevare che « giudei essi stessi, i cristiani con la loro confessione di fede non intendevano minimamente difendere un "diteismo", una specie di "doppia divinità": Yahveh e il Signore Gesù. E così questi giudeo-cristiani si trovarono di fronte alla questione di come il loro rigido monoteismo giudaico potesse conciliarsi con la *proskynesis* cristiana, cioè col culto di Gesù come Signore, Cristo e Figlio, un culto che ormai è da considerarsi inequivocabilmente "latreutico", ossia una celebrazione con la quale si riconosce la divinità di Gesù » (90). Le obiezioni dei pagani contro la divinità di Cristo si presentavano in modo più pericoloso. Origene più tardi formulò in modo incisivo l'argomentazione di Celso contro il Cristianesimo: « Se questa gente (i cristiani) non conosce altro Dio fuori dell'Uno, forse ha un argomento valido. Ma di fatto rendono culto (divino) a quest'uomo apparso recentemente e ciò non va d'accordo con il loro stesso monoteismo» (91). Schillebeeckx parafrasa: « in altri termini per i pagani il culto del Cristo è opposto alla confessione cristiana del Dio uno e vero; ciò è denunciato come contraddizione interna » (92).

Messi da parte i vari tentativi ereticali escogitati da certi cristiani circa la divinità di Cristo, Schillebeeckx affronta l'interpretazione della divinità di Cristo data dagli antichi concili, a cominciare da Nicea secondo l'orizzonte di un universo « ontologico », che non era più quello biblico.

Come i Giudei che avevano trovato la salvezza decisiva in Gesù, annunciarono tale salvezza nei propri termini religiosi-culturali, (profeta escatologico, figlio dell'uomo, ecc.), così i cristiani greci espressero la salvezza trovata in Gesù nella terminologia della *Paideia greca.* Partendo dalla *salvezza* portata da Gesù, i Padri greci cercarono di determinare meglio la *persona* stessa del portatore della salvezza. E' entro questo orizzonte culturale che i Concili di Nicea e Calcedonia intendono — sul piano degli asserti *second order* — assicurare la confessione fondamentale *first order* (salvezza decisiva in Gesù da par-

(89) ID., *o.c.*, p. 593.

(90) *Ivi.*

(91) *Origene, Contra Celsum*, I, 26, e 8, 12.

(92) *O.c.*, p. 594.

te di Dio). Con la terminologia greca di *physis* e *ousia* i Padri vollero mettere in salvo la divina pedagogia di salvezza in Cristo. Se Dio solo può liberare totalmente l'uomo, il Cristo, che è il salvatore totale dell'uomo, deve essere *idea-paradeigma,* cioè l'immagine originale; d'altra parte, se il luogo in cui tale salvezza si effettua deve essere l'uomo storico, il Cristo, che tale salvezza realizza, deve contemporaneamente essere *eikoon mimèma,* cioè somma realizzazione di imitazione del modo di vivere l'*imago Dei*; *insieme Dio e uomo* (93). Pertanto Gesù « uno e lo stesso » (Calcedonia) deve essere totalmente « dalla parte di Dio » (altrimenti non è un « paradigma »); in termini greci di ousia ciò significa: essere « consustanziale al Padre », ossia «vero Dio »; d'altra parte, deve essere totalmente « dalla parte dell'uomo » (come *eikôn* perfetto di umanità nella mente è paradigma *per noi*), ossia « vero uomo ». L'identità ellenistica di « divinizzazione » e di « umanizzazione » era concretizzata nella unica persona di Gesù Cristo. Tradotta in termini di *ousia* vi troviamo l'ispirazione di fondo dell'intero Nuovo Testamento: « salvezza in Gesù » ma « da parte di Dio » (94). « In Gesù Dio stesso si mette dalla parte nostra, è questo in definitiva il tenore del dogma niceno, in quanto dell'*uomo Gesù* afferma la consustanzialità col Padre ».

« Il Concilio di Calcedonia che vuole sottolineare la vera umanità di Gesù, con ciò afferma contemporaneamente che quest'uomo sta completamente dalla parte di Dio. Così Nicea sottolinea la "salvezza da parte di Dio" (sebbene esplicitamente in Gesù), Calcedonia invece la salvezza in Gesù (ma in quanto da parte di Dio). Così il punto focale di ambedue le affermazioni sta nell'uno e indiviso "Gesù Cristo" » (95). Di conseguenza, per Schillebeeckx, « l'idea greco-cristiana di Dio trova quindi espressione nel noto concetto *patristico* di Dio che infrange il concetto *ellenistico* di Dio innestandolo nell'antica tradizione giudeo-cristiana: *Theos pros hémas,* Egli è un Dio di uomini, "rivolto a noi" in Gesù Cristo. Vedendolo nell'universo intellettivo e problematico di allora », conclude Schillebeeckx, « non ho nessuna difficoltà ad accettare tutto questo: è Vangelo puro, ma... in una problematica filosofica che effettivamente non è più esattamente la nostra sotto tutti gli aspetti e oggi ci procura delle difficoltà » (96).

(93) ID., *o.c.,* pp. 599-600.
(94) ID., *o.c.,* p. 600.
(95) ID., *o.c.,* pp. 601-602.
(96) ID., *o.c.,* p. 602.

4. *Le difficoltà della cristologia antica.*

Quali sono tali difficoltà? La prima, secondo Schillebeeckx, proverrebbe dalla tradizione neo-calcedonese, la quale avrebbe elaborato un concetto di « umanità anipostatica per salvaguardare la definizione calcedonese sull'unica persona divina in Cristo » (97). « Con ciò fu almeno suggerito che in Gesù mancasse qualcosa di piena umanità autentica » (98). La seconda difficoltà esisterebbe nella scelta unilaterale dell'impostazione cristologica di tipo giovanneo, come unica impostazione possibile. « La scelta unilaterale causò a lungo andare aporie che, nella via ormai intrapresa difficilmente possono essere risolte. Proprio per questo essa esige una nuova rievocazione antica di tendenza prenicena. Con la quale non l'antica scelta, ma la sua unilateralità e la sua reticenza di aspetti essenziali complementari possono essere annullate. Ciò rende possibile il rinnovamento della cristologia in un nuovo orizzonte di esperienza » (99).

III L'INTERPRETAZIONE DI CRISTO, OGGI

1. *Posizione del problema*

Quale è, per Schillebeeckx, il nuovo orizzonte di esperienza e di comprensione nel quale è possibile sperimentare ed enunciare, oggi, la salvezza definitiva e decisiva in Gesù da parte di Dio?

Richiamandosi ai principi ermeneutici della prima parte del suo lavoro, Schillebeeckx afferma che la relazione col presente sempre nuovo è co-costitutiva dell'enunciazione del contenuto della fede in Gesù come il Cristo. Di qui scaturiscono conseguenze enormi per il Cristianesimo. « Da una parte il Cristianesimo trascende ogni definizione storica di quella che possiamo chiamare l'essenza della fede cristiana; d'altra parte, questa essenza potrà riscontrarsi soltanto in determinate realizzazioni

(97) ID., *o.c.*, p. 604. Schillebeeckx sostiene a questo punto che il Concilio di Calcedonia non affermò mai che in Cristo non vi sia la persona umana; esso parla solamente « di una sola persona » (ivi).

(98) ID., *o.c.*, p. 605.

(99) ID., *o.c.*, p. 607.

storiche. Identificare l'essenza del Cristianesimo con una sola forma storica o con una determinata definizione della fede cristiana diventa impossibile. Questa è la conseguenza inevitabile del "significato" universale di Gesù Cristo » (100). Quindi il Cristianesimo sarà autentico soltanto se ogni epoca, in base alla propria relazione con Gesù Cristo, si pronunzia di nuovo per Gesù di Nazareth. Di conseguenza, afferma il nostro A., « è impossibile fissare "prima" l'essenza della fede cristiana, per poi interpretarla in modo adatto alla nostra epoca... Accettare l'universalità del Cristianesimo e negare simultaneamente il problema ermeneutico — e sostenere una sola definizione esclusiva dell'essenza del Cristianesimo, *ne varietur*... — è uno svuotamento effettivo della vera universalità della fede cristiana » (101). Davanti ad un'affermazione così sconvolgente l'A. sente il bisogno di avvertire che non si può disporre del Cristianesimo come ci pare. Bisogna avere sempre davanti alle dimensioni mutevoli della storia un atteggiamento di fedeltà al messaggio, alla prassi e alla morte di Cristo, annunciando *un Cristianesimo autentico* (102). Non basta ricorrere alla ortoprassi, la quale è nulla se non nell'ambito di un'interpretazione.

Tuttavia l'A. ha cura di avvertirci che « non potremo mai esprimere in *modo assoluto* l'assoluto che è apparso in Gesù Cristo» (103). «Dopo di noi, altri cercheranno di enunciare il senso di Cristo in un altro quadro o dimensione storica. Quello che noi possiamo fare oggi è di parlare di Cristo nella nostra prospettiva del 1973 sia pure in vista di un futuro anticipato » (104).

2. *La crisi cristologica attuale*

Se non è possibile esprimere in *modo assoluto* l'assoluto che è apparso in Gesù Cristo, ciò vuol dire, a giudizio di Schillebeeckx, che l'interpretazione sulla persona e l'attività di Cristo è soggetta all'orizzonte di comprensione *congiunturale*, che caratterizza un'epoca di radicale svolta spirituale-culturale. Tuttavia il cambiamento dell'orizzonte di comprensione non com-

(100) ID., *o.c.*, p. 611.
(101) ID., *ivi.*
(102) Cf. *Ivi.*
(103) ID., *o.c.*, p. 612.
(104) *Ivi.*

porta l'incomprensibilità di un altro orizzonte di esperienza estraneo a quello in cui viviamo. In effetti, Schillebeeckx introduce una distinzione fra la struttura di fondo del pensiero umano e i concetti congiunturalmente determinati, che variano secondo i diversi orizzonti di comprensione e di esperienza. Questo ci permette di poter « comprendere per esempio il pensiero biblico o l'orizzonte mentale entro il quale il Concilio di Calcedonia poté formulare il suo dogma » (105).

Fra gli aspetti congiunturali e strutturali del pensiero umano c'è una tensione dialettica, la quale rende ambivalente ogni storia: chiamata continua all'interpretazione, situata, a sua volta, nell'ambiguità della storia. Questa situazione viene da noi trascesa ma non annullata mediante la « *nostra coscienza del tempo*, con la quale superiamo in qualche modo la temporalità vissuta, non in una *"conscience survolante"*, ma almeno in "apertura" al Mistero che abbraccia ogni "storia"» (106). Ciò vale, in modi analoghi anche per il campo della fede. « Una volta che la nostra comprensione della realtà, i nostri modelli, tutto il nostro equipaggiamento spirituale cominciano a slittare, cambia effettivamente anche tutto il modo di pensare la fede » (107). Ora, nonostante la « svolta congiunturale » nella quale viviamo, a noi cristiani viene domandato che diciamo Gesù come « salvezza da parte di Dio ». La risposta a tale domanda, a giudizio di Schillebeeckx, comporta un esame critico della difficoltà opposta da Lessing alla validità universale della salvezza operata da Cristo in un momento della storia (in che modo un evento del passato può avere un valore e un'efficacia universali?), e una riflessione sulle condizioni di « credibilità » dell'affermazione credente circa un'azione di Dio nella storia. Il risultato di tale riflessione non potrà essere che Dio sia una « componente » della storia umana, altrimenti verrebbe negata la sua trascendenza metafisica, che è anche la ragione della sua immanenza nel creato (presenza in base all'attività creatrice),

(105) ID., *o.c.*, p. 615.

(106) ID., *o.c.*, p. 615. In nota Schillebeeckx rimanda a un suo studio: *Dio, il futuro dell'uomo* (2° ed. Roma, 1971) ove afferma che « non esistono formule di fede per sé valide ed efficaci ora e sempre. Relativismo dunque? Niente affatto. Però: vivere *storicamente* nella fede. L'assoluto criterio interno della nostra fede, non è da noi posseduto assolutamente ma soltanto *storicamente*... Sia al livello del pensiero che della comprensione della fede, la concettualità è sostanzialmente storicità. Il contenuto *specifico* della conoscenza è sempre il *mistero* presente della promessa, il "mistero non pensato" che si manifesta dappertutto, ma si sottrae sempre a ogni tematizzazione » (pp 52-53).

(107) ID., *o.c.*, p. 618.

ma dovrà essere una considerazione approfondita del senso ultimo dell'uomo e della sua storia sia sotto l'aspetto « contemplativo » che « pratico ».

Una considerazione del genere può essere una lettura o una interpretazione chiusa, cioè immanentistica del senso ultimo dell'uomo e quindi protesa alla speranza dell'autorealizzazione del medesimo nella storia (108), oppure una lettura aperta, dove il finito è un'orma del passaggio ed anticipo di Dio, che precede l'uomo vivente nella storia *verso* un futuro, il *suo* futuro in noi (109).

Tutto questo permette a Schillebeeckx di impostare un discorso sull'azione salvifica di Dio nella storia, la quale abbraccia i seguenti temi: *persona umana* ed *essere di Dio*; *azione salvifica di Dio nella storia*; *azione salvifica definitiva di Dio nella storia*. « Se Gesù di Nazareth è confessato come azione salvifica di Dio, ciò dovrà essere religiosamente esperibile ed esprimibile in linguaggio di fede in base all'apparizione storica terrena di Gesù » (110). Il che significa che nella vita di Gesù è apparso il senso ultimo dell'esistenza umana in modo normativo ed esemplare. Di conseguenza « presenza escatologica di Dio in Gesù e comprensione umana ultima della realtà sono correlative » (111). Questo comporterà a riguardo di Gesù Cristo un discorso storico e un discorso di fede, necessari entrambi per enunciare i due aspetti *totali* della vita di Gesù: « Egli è compiutamente uomo, e in quest'umanità egli è anche l'apparizione storica decisiva dell'azione salvifica di Dio » (112). Tuttavia è solo nell'uomo storico Gesù che l'azione salvifica si manifesta nella sua trascendenza diventando esperibile nella fede. « I due linguaggi conservano la propria logica (giustamente Calcedonia affermò: "inconfuse"), ma si riferiscono ambedue all'unico Gesù di Nazareth. "Dell'uno e medesimo" uomo Gesù di Nazareth si dice allora che Egli è vero uomo nella storia e contemporaneamente, proprio in ciò, azione salvifica di Dio. Come bisogna considerare in definitiva, questi due "aspetti" totali? E' questo il *problema cristologico* » (113).

(108) Cf. ID., *o.c.*, pp. 677-678.
(109) Cf. ID., *o.c.*, p. 671.
(110) ID., *o.c.*, p. 674.
(111) *Ivi.*
(112) *Ivi.*
(113) *Ivi.*

IV SOLUZIONE DEL PROBLEMA CRISTOLOGICO

1. *Il fondamento dell'esperienza dell'Abba e la rivelazione del mistero della vita di Gesù*

a) *Stato della questione* — La fonte diretta del modo in cui Gesù parla di Dio quale salvezza dell'uomo scaturisce dalla sua esperienza personale della realtà di Dio, da Gesù chiamato con termine sorprendente per quell'epoca, *Abba*. Qual è il fondamento di questa consapevolezza unica di Gesù?

La questione cristologica, per Schillebeeckx, va impostata nel modo seguente: lo stato creaturale, cioè « l'essere da Dio » — comune a tutti gli uomini — può essere anche in Gesù il fondamento *sufficiente* della sua esperienza tanto particolare dell'*Abba?* Questa esperienza dell'*Abba* in Gesù è riducibile allo stato creaturale o lo trascende?

A giudizio del nostro A., è noto che la creaturalità nel suo significato proprio « implica che l'unione suprema di un uomo con Dio (in e per se stesso) non può mai risultare in una perdita di umanità, in quanto l'attività creatrice di Dio, costituisce l'uomo precisamente nella sua autonomia » (114).

Da questa affermazione, secondo il nostro A., consegue che « per quanto intima tale unione con Dio possa apparire in un uomo storico, mai potremo parlare di due componenti: umanità e divinità, bensì soltanto di due "aspetti" totali: umanità reale *nella quale* si realizza "l'essere da Dio", in questo caso "l'essere dal Padre" » (115).

Pertanto non ci si può prima rappresentare Gesù come già costituito in sé stesso « persona umana », per parlare poi con linguaggio di fede della sua assunzione nel Logos (116).

L'essere persona « precostituito » di Gesù, staccato dalla sua relazione al Padre (« essere dal Padre »), non può mai esistere (117). Infatti, « tale relazione costituisce precisamente questo essere-persona nella sua specificità personale di Gesù » (118). Specificando di più il suo pensiero, Schillebeeckx distingue un

(114) ID., *o.c.*, p. 694.
(115) *Ivi.*
(116) Cf. ID., *o.c.*, p. 695.
(117) *Ivi.*
(118) *Ivi.*

linguaggio « profano » dal linguaggio di fede. In base al primo « si chiamerà Gesù naturalmente una "persona umana"; — senza modo umano — personale di essere, non si è uomo » (119).

In base al secondo, « *si dice che l'uomo Gesù proprio in quanto uomo è questa persona, grazie alla sua relazione essenziale col Padre, come ogni uomo — a suo livello — proprio come uomo è questa persona, grazie alla sua relazione essenziale col Dio Creatore.* Per Gesù ciò significa che la sua relazione col Padre *nella sua umanità* lo costituisce *Figlio di Dio* » (120).

« Come uomo Gesù è questa persona, perché proprio in questo è "Figlio del Padre"... senza alcuna perdita di umanità » (121). Pertanto, secondo il nostro A., « *anipostasi* », in quanto perdita di personalità umana, va sempre dunque esclusa in Gesù (122). Tuttavia Schillebeeckx, pur affermando che il modello di presenza (di Dio) che vale per ogni creatura, vale naturalmente anche per Gesù, fa rilevare che esso, « viste la sua generalità e possibili modalità, non è in grado di precisare la particolarità della presenza di Dio Padre in Gesù, almeno finché non si dica quale sia il *fondamento* di tale presenza » (123). Di qui la domanda: qual è il « fondamento dell'essere-persona e conseguentemente dell'unione mistica di Gesù col Padre? » (124).

b) *Soluzione della questione* — Prima di presentare la sua soluzione, Schillebeeckx richiama il principio che ispirò « la patristica e tutta la tradizione cristiana, le quali hanno cercato sempre di determinare la persona stessa di Gesù mediante il contenuto della salvezza portata » (125). Essendo la salvezza da « Dio », il suo portatore fu chiamato divino e quindi si affermò che Gesù è persona divina (126).

Il nostro A. ritiene chiaramente suggerito dai Vangeli che Gesù è il dono escatologico di salvezza, che proviene da Dio e pertanto dichiara giusto il principio conduttore di un nesso intrinseco tra la persona di Gesù e la salvezza da lui portata da

(119) *Ivi.*
(120) *Ivi.*
(121) *Ivi.*
(122) *Ivi.*
(123) ID., *o.c.*, p. 696.
(124) *Ivi.*
(125) *Ivi.*
(126) *Ivi.*

parte di Dio. Di conseguenza sarà il carattere *definitivo o escatologico* della salvezza portata che « dovrà dirci qualche cosa circa la persona stessa del portatore, e non i presupposti greci di questo principio patristico » (127). A questo punto, secondo Schillebeeckx, « la cristologia arriva a un bivio: deve scegliere tra la via degli Unitari e quella dei Trinitari » (128). A giudizio dell'A. la considerazione della Trinità staccata dall'interpretazione cristologica conduce al « modalismo » o al « triteismo ». Di qui la necessità per comprendere Gesù, non di partire dalla Trinità, ma di partire da Gesù per renderci in qualche modo accessibile « la divina *pienezza* di unità (non tanto *"unitas trinitatis"*, quanto *"trinitas unitatis"*) » (129). « Solo dalla vita, morte e risurrezione di Gesù sappiamo che la Trinità è il modo divino dell'assoluta unità d'essere di Dio » (130). Solo dall'esperienza dell'*Abba*, propria di Gesù, ci è dato di dire qualcosa di significativo su Padre, Figlio e Spirito (131). Ma ciò che, a giudizio di Schillebeeckx, è importante nella esperienza dell'*Abba*, è che « l'orientamento unico di Gesù verso il Padre è "preceduto" con priorità assoluta e intimamente sorretto dall'orientamento unico dello stesso Padre verso Gesù » (132). « La tradizione paleocristiana chiama tale autocomunicazione del Padre — fondamento e sorgente dell'esperienza dell'*Abba* di Gesù — il "Verbo". Ciò implica che il Verbo di Dio è il *fondamento portante di tutta la figura di Gesù* » (133). Il che significa che « nella sua umanità Gesù è così intimamente sorretto dal Padre che *proprio in questo* egli è "Figlio di Dio" » (134). Di conseguenza, la umanità di Gesù viene ad avere il suo centro non in se stessa, ma in Dio Padre. L'esperienza dell'*Abba*, propria di Gesù, esprime « la sua relazione totale costitutiva con Colui che egli chiama "Padre", il Dio intento all'umanità » (135).

Ora che cosa ci rivela di Gesù l'esperienza che Egli aveva dell'*Abba*? Dalla sua vita di preghiera al Padre si ricava che Gesù aveva un rapporto « interpersonale » col Padre e pertanto « *di fronte* al Padre Gesù è da chiamarsi inequivocabilmente

(127) *Ivi.*
(128) ID., *o.c.*, p. 697.
(129) *Ivi.*
(130) Cf. *Ivi.*
(131) *Ivi.*
(132) *Ivi.*
(133) *Ivi.*
(134) *Ivi.*
(135) *Ivi.*

persona» (136). Ma Gesù, continua il nostro A., « anche *di fronte* allo Spirito, sia pure in modo diverso che nei confronti del Padre, è una persona » (137). « Ciò significa che Dio comincia ad apparire come relazione interpersonale tra il Padre, Gesù Cristo e lo Spirito Santo mediante e nella persona dell'uomo Gesù » (138). L'affermazione del nostro A. non significa tuttavia che Dio diventa relazione interpersonale a partire dall'apparizione dell'uomo Gesù, poiché l'A. ci tiene ad affermare chiaramente « che non è solo all'incarnazione di Gesù Cristo che Dio diventa trinitario; questa è un'idea che non riesco nemmeno a pensare » (139).

Il senso dell'affermazione dell'Autore va inteso « nei riguardi della struttura epistemologica di un discorso analogo (basato su Gesù) che è cosciente della finitezza del proprio discorso, ma insieme della fondatezza (Gesù stesso) della sua intenzionalità conoscitiva » (140).

L'attribuzione del concetto di persona al Padre e allo Spirito Santo, partendo dalla persona di Gesù, è fatta « con buoni motivi e in modo analogo ». Tale concetto però, pur essendo desunto dal mondo finito e quindi inadeguato ad esprimere il mondo divino, tuttavia possiede la fondatezza della sua intenzionalità conoscitiva. Rifacendosi ad una sua interpretazione del pensiero di San Tommaso sul valore della conoscenza umana riguardo a Dio, l'A., dice che « i concetti umani intendono una realtà in Dio, ma come tali non sono applicabili a Dio; sono *validi* per la realtà stessa di Dio, ma ci sfugge il modo divino di tale validità » (141). Di conseguenza, l'A. afferma che « in e mediante Gesù ci si manifesta, almeno in un modo umano, e pertanto in "alienazione umana", qualcosa in questa validità divina. L'umanità propria di Gesù (null'altro) ci rivela così Dio

(136) ID., *o.c.*, p. 699.

(137) *Ivi.* Riguardo alla promessa neo-testamentaria di Gesù, di comunicare lo Spirito Santo, Schillebeeckx afferma che non possediamo dati storici che ne provino l'autenticità, tuttavia tutti i vangeli parlano dell'esperienza cristiana del dono escatologico dello Spirito, l'« altro paraclito » e perciò ne possiamo dedurre la reale esistenza. La risurrezione di Gesù comporta la comunicazione dello Spirito Santo e la fondazione della Chiesa *(ivi).*

(138) *Ivi.*

(139) ID., *o.c.*, p. 708. Schillebeeckx esclude il "divenire" in Dio: « la Trinità è la *pienezza* dell'unità assoluta dell'essere personale di Dio e Dio perciò, senza alcun *divenire* (nel senso di crescita verso una propria definizione) è nondimeno eterna giovinezza e dinamismo interiore, Vita... » *(o.c.* p. 702).

(140) ID., *o.c.*, pp. 699-700.

(141) ID., *o.c.*, p. 700.

come Trinità » (142). Ma con tutto ciò, si domanda Schillebeeckx, si è forse chiarito il significato e il valore della « persona » di Gesù Cristo? E risponde: essa è rimasta ancora nel vago. Indubbiamente, è partendo da Gesù che sappiamo che Dio è « tripersonale: Padre, Gesù Cristo, Spirito Santo » (143). La pienezza interiore di Dio, la Trinità, non ci è nota attraverso la *creazione*, cioè attraverso la conoscenza che di Dio possiamo avere mediante le creature, ma solo attraverso la rivelazione fattaci da Gesù (144). L'esperienza dell'*Abba*, propria di Gesù, manifesta che « il termine correlativo inteso è chiaramente quello di "Figlio". La pienezza o trinità dell'assoluta unità di Dio rivelataci da Gesù è dunque: Padre, Figlio, Spirito Santo » (145).

A questo punto Schillebeeckx enunzia un'affermazione che è del tutto contraria a quanto ha fin qui detto, e cioè che « come *rivelazione* di Dio, Gesù non costituisce ciò che in Dio corrisponde al *"Figlio di Dio"*, il Padre e lo Spirito Santo » (146). Che cosa è il Figlio se non l'espressione perfetta di Dio Padre e quindi la manifestazione di tutta la Trinità e del mondo extradivino? Non aveva detto il nostro Autore che il Verbo è autocomunicazione del Padre e che il « *Verbo di Dio è il fondamento portante di tutta la figura di Gesù* »? (147). Fatta questa sorprendente affermazione, l'A. riprende il discorso dicendo due cose: *a*) che « l'uomo Gesù è il motivo per cui possiamo denominare la realtà intratrinitaria col nostro concetto umano di "persona", perché l'uomo Gesù è identificato con la realtà intratrinitaria che in base all'uomo Gesù si chiama Figlio di Dio » (148). *b*) « Questo è il motivo per cui egli, proprio come uomo, può rivelare l'unità trinitaria ed è altresì fondamento sufficiente perché noi, partendo da Gesù, in quanto identificato col Figlio, possiamo parlare di tre persone divine (sia pure basandoci sull'uomo Gesù e quindi con un concetto umano di persona) » (149).

L'A., pur sostenendo che dalla rivelazione di Gesù sappia-

(142) *Ivi.*
(143) *Ivi.*
(144) *Ivi.*
(145) *Ivi.*
(146) *Ivi.*
(147) ID., *o.c.*, p. 697.
(148) ID., *o.c.*, p. 700.
(149) *Ivi.*

mo che Dio è « tri-personale » e che tale denominazione nella sua articolazione è necessariamente « a forma d'uomo », cioè secondo un modo di espressione proporzionato al conoscere umano, tuttavia afferma che essa trascende l'antropomorfismo propriamente detto. Pertanto, l'espressione Dio è « tri-personale », per il nostro A., è una realtà che riguarda la struttura stessa dell'essere di Dio indipendentemente anche dall'Incarnazione (150). Il modello epistemologico per arrivare alla conoscenza della Trinità divina, per Schillebeeckx, è « l'uomo Gesù che è identificato con la realtà intratrinitaria, che in base all'uomo Gesù si chiama Figlio di Dio ». Cosa significa l'affermazione: « la realtà trinitaria che in base all'uomo Gesù si chiama Figlio di Dio »? Quell'« in base » va preso in senso epistemologico cioè conoscitivo o in senso formale (reduplicativo) cioè ontologico, costitutivo? E' quanto il nostro A. ci dirà nella sua reinterpretazione del concetto di persona in campo trinitario e in campo cristologico.

c) *La reinterpretazione della Trinità* — I vangeli e i primi concili cristologici, avverte il nostro A., non parlano di « persone » in Dio. Cosa bisogna intendere per « persona divina », quando per parlare di Dio sia pure in senso analogico, siamo costretti a servirci di un concetto umano quale è quello di persona, che è uno dei concetti più discussi di tutta la riflessione filosofica? La questione principale che si presenta al teologo è questa: « il fatto che Gesù è Figlio di Dio esclude che egli sia una persona umana »? (151). In altre parole, negando alla natura umana di Gesù *l'anipostasi*, cioè la sua non esistenza o sussistenza nella persona divina del Figlio, quale è il senso *positivo* della stessa anipostasi? (152). La soluzione della questione, avverte il nostro A., non può essere rimessa al buon senso, perché in tal modo la problematica del concetto di « persona » rimane irrisolta. Il concetto di persona, a suo giudizio, fa parte della storia strutturale, che è il nucleo pressoché immobile nella storia del pensiero umano. Seguendo l'analisi di Strawson (153), Schillebeeckx dice che nella struttura del concetto di persona « è incluso il dato che una persona non può affermare se stessa senza affermare nel contempo l'altra persona... Essere

(150) ID., *o.c.*, p. 708.

(151) ID., *o.c.*, p. 701.

(152) *Ivi.*

(153) Cf. P. STRAWSON, *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*, London 1959, pp. 87-116.

persona implica interpersonalità » (154). « Ciò suggerisce già la presunzione che se Dio è personale, egli sarà anche — in una maniera o nell'altra — "interpersonale", o meglio (secondo la confessione cristiana): che la Trinità è la pienezza dell'unità assoluta dell'essere personale di Dio e che Dio perciò, senza alcun *divenire* (nel senso di crescita verso una propria definizione) è nondimeno eterna giovinezza e dinamismo interiore, Vita, non impassibile pensatore di sé » (155). I teologi medievali, pur non avendo tematizzato la struttura della persona come intersoggettività, considerarono il *divisum ab alio* cioè l'altra persona, come facente parte della definizione della persona (156). Non diversamente andarono le cose nell'età patristica per cui il nostro A. ritiene di poter concludere che il concetto moderno di persona differisce da quello di Calcedonia, « non strutturalmente », ma piuttosto « superficialmente », ossia « congiunturalmente » (157).

Ma qual è l'aspetto congiunturale, soprattutto moderno, della persona diverso dagli elementi strutturali della persona? Esso è la considerazione della persona « come centro attivo cosciente con una propria irriducibile coscienza e libertà » (158). S. Tommaso, al dire del nostro A., affrontò questo problema traendone la conseguenza che in Dio « formalmente le persone sono distinte *non come persone*, ma come relazioni in origine "antitetiche" » (159). Per spiegare la tri-personalità di Dio, l'Angelico si rifugia anche lui « negli elementi strutturali del concetto di persona: l'elemento essenzialmente *relazionale* nella realtà della persona, l'essere rivolta ad altre persone, mentre (in Dio) il fondamento di tale relazione è l'una natura divina o l'una libertà divina» (160). Ad ogni modo il nostro A. sostie-

(154) ID., *o.c.*, pp. 701-2.

(155) ID., *o.c.*, p. 702. L'A. a p. 704, n. 69 fa rilevare che per S. Tommaso « tre sono le caratteristiche dell'essere persona »: a) *substantia completa*, b) *per se subsistens*, c) *separatim ab aliis* cui corrisponde una triplice incomunicabilità (cf. In III *Sent.* d. 5, q. 1, a 3: *De Pot*, q. 9, a. 4; S. Th., III, q. 2, a 2 c e ad 1, ad 3; I, q. 29, a. 4).

(156) *Ivi.*

(157) *Ivi.*

(158) *Ivi.*

(159) *Ivi.*

(160) *Ivi.* Il modo di esprimersi del nostro A. non è teologicamente preciso. Il fondamento della relazione in Dio non è l'unica natura divina, in sé considerata, ma la processione cioè l'origine di una persona divina da un'altra persona divina mediante la comunicazione della natura divina. La generazione è il fondamento della comunicazione della natura divina per via *d'intelligenza;* la spirazione è il fondamento della comunicazione della natura divina per via *di volontà.*

ne che l'aspetto relazionale è più accessibile alla comprensione umana della definizione di quello stesso io (rivolto a un altro)! Avanza quindi la ipotesi che si diventa veramente « persona » soltanto se non ci si preoccupa della propria identità, ma perdendo se stessi, ci si identifica con l'altro. L'A. ritiene che i teologi medievali dichiarando *teologicamente* inservibile la definizione boeziana della persona sia nel campo cristologico che in quello trinitario, accettarono il concetto inter-relazionale di persona proposto da Riccardo di S. Vittore (161) e il concetto di totalità del diacono Rustico (162). Tali elementi costitutivi del concetto di persona, a giudizio del nostro A., li ritroviamo oggi nella *Linguistic Analysis* (163).

Molti elementi del dibattito, sorto intorno alla persona sia nell'epoca patristica che nei secoli XII e XIII, come pure altri elementi ispirati dalla confessione trinitaria cristiana, a giudizio di Schillebeeckx, si trovano nel concetto hegeliano di persona. In effetti, Hegel, reagendo al ragionamento di Fichte, che sosteneva essere contraddittorio concepire Dio come persona per il fatto che persona include essenzialmente l'idea di finitezza, sostiene che « persona » implica un di fronte, ma non necessariamente « fuori di sé », con limitazione del proprio Io. Una persona si ritrova nell'altro quanto più si abbandona e si consegna all'altro. Pertanto nella struttura della persona la *finitezza* è totalmente superata (164).

La persona in quanto persona implica infinitezza e quindi la Trinità è la suprema realizzazione unica dell'essere-persona. Nelle persone finite vi è una limitazione dell'essere persona, ma questa dipende non dalla struttura della persona, ma dalla sua finitezza ontologica. « Essere se stesso », conclude il nostro A., « ma attraverso il dono all'altro in cui ci si ritrova — pienamente o in una certa alienazione — è oggi pertanto il concetto corrente di persona. Esso coincide con quelli che possiamo chiamare gli elementi strutturali del concetto di persona » (165).

d) *Reinterpretazione dell'Incarnazione* — Giunto a questo punto, Schillebeeckx ritiene che partendo da quanto si è con-

(161) *De Trinitate*, 4; PL. 196, 944-945.

(162) *Contra acephalos disputatio*; PL. 67, 1195-1196; 1238-1241.

(163) ID., *o.c.*, p. 704.

(164) Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III Band, ed. Lasson, *Ph. Bibl.* 62, p. 81.

(165) SCHILLEBEECKX, *o.c.*, p. 705.

cretamente manifestato nella vita, morte e risurrezione di Gesù ci è dato costatare come « *i dati riguardanti Gesù si lascino capire benissimo entro* gli elementi strutturali del concetto di persona » (166). Qual è il dato fondamentale della fede cristiana? La salvezza definitiva da parte di Dio ci viene data in e mediante l'uomo Gesù. Si pone quindi la questione: « è possibile che Gesù di Nazareth entro i *limiti* di un modo di essere umano-personale realizzi l'essenza di una persona divina » che è l'essere sé stesso nel dono radicale di sé all'altro, il che nella divinità non implica alcun elemento di alienazione o di limitazione? (167).

Il dono divino di sé da parte della persona divina può essere vissuto anche nella limitazione di un modo umano di essere personale, qual è quello di Gesù di Nazareth? Come deve essere inteso il rapporto dell'essere umano-personale di Gesù col Figlio che è il « secondo » della pienezza trinitaria di unità divina? Per risolvere la questione Schillebeeckx richiama quanto ha detto sul fondamento dell'esperienza che Gesù aveva di Dio come del suo *Abba.* L'orientamento unico di Gesù al Padre, espresso col termine *Abba,* si fonda ed è sorretto dal totale rivolgimento del Padre a Gesù; « tale autocomunicazione del Padre nella tradizione paleocristiana è chiamata precisamente il "Verbo". Il Verbo di Dio è dunque il fondamento dell'esperienza dell'Abba » (168). Cosa significa tutto questo? si domanda il nostro A., e risponde: « "un'identificazione ipostatica" senza *anipostasi*: quest'uomo Gesù, entro i limiti umani di un modo di essere (psicologicamente e ontologicamente) umano-personale, si identifica col Figlio, cioè il "secondo" della pienezza trinitaria di unità divina, il "secondo" che in Gesù giunge a coscienza umana e umanità condivisa » (169).

Schillebeeckx è del parere che « la cristologia patristica... non diventa problematica che al momento in cui la tradizione (peraltro non dogmatica) neo-calcedonese prese a parlare di un'*anipostasi* vale a dire che Gesù non è una persona umana (idea mai affermata dal dogma di Calcedonia; essa parla soltanto di "una sola persona") » (170). Convinto di ciò il nostro A. ritiene che il dogma calcedonese (una sola persona in due

(166) *Ivi.*
(167) ID., *o.c.*, pp. 705-706.
(168) *Ivi.*
(169) ID., *o.c.*, pp. 706-707.
(170) ID., *o.c.*, p. 604.

nature) vada reinterpretato e presentato agli uomini del nostro secolo nel modo seguente: tra l'uomo Gesù, che è un modo di essere umano-personale, non solo sotto l'aspetto psicologico, quale « centro attivo » cosciente con una propria irriducibile coscienza e libertà (171), ma anche sotto l'aspetto ontologico, cioè dell'*essere*, in quanto è una entità personale, non esistente nel Verbo o Figlio, quindi senza *anipostasi*, da una parte, e il Figlio, che è il « secondo » della pienezza trinitaria di unità divina, dall'altra, c'è un'identificazione ipostatica (172). La entità personale umana, che è l'uomo Gesù, e l'entità personale divina, che è il Figlio, s'identificano ipostaticamente, in quanto costituiscono una sola persona, chiamata Gesù, che « si contrappone al Padre e allo Spirito, non però al Figlio di Dio » (173).

Il nostro A. avverte la difficoltà cui la sua soluzione va incontro. Come è possibile che due entità personali, cioè due persone, s'identifichino in modo da essere una sola persona? Non implica ciò una evidente contraddizione? Schillebeeckx ritiene di poter evitare la contraddizione distinguendo « l'identità tra due entità personali finite » dalla « identità di un essere personale umano finito e un modo divino, infinito (e quindi analogo di essere persona) » (174). La contraddizione, a suo giudizio, si verificherebbe nel primo caso, quello cioè dell'identità tra due entità personali *finite*, non già nel secondo caso, quello dell'identità tra un modo di essere personale umano finito e un modo divino, infinito di essere persona (175). La ragione metafisica di tale non contraddizione consiste nel fatto che « il motivo della distinzione tra creatura e Dio non sta nella perfezione creaturale, ma nella sua finitezza, mentre quanto vi sia di positivo è già totalmente "derivato" da Dio » (176). L'A. continua il suo discorso rilevando che «creature e Dio non possono mai essere assommati. La relazione costitutiva con Dio fa già parte del nucleo essenziale personale di ogni creatura. Così, grazie all'identificazione ipostatica di quello che, *per la nostra conoscenza di Gesù*, chiamiamo "Figlio di Dio" col modo di essere personale-umano di Gesù, l'uomo Gesù è una relazione costitutiva filiale col Padre » (177). Tale relazione « nello svilup-

(171) ID., *o.c.*, p. 702.
(172) Cf. ID., *o.c.*, pp. 706-707.
(173) ID., *o.c.*, p. 707.
(174) *Ivi.*
(175) *Ivi.*
(176) *Ivi.*
(177) *Ivi.*

po dinamico della vita umana di Gesù diventa una reciproca anipostasi sempre più profonda, culminante nella risurrezione » (178) tra l'essere personale umano di Gesù e il modo divino di essere persona del Figlio di Dio, da una parte, e Dio Padre, dall'altra. C'è quindi una mutua immanenza ipostatica (« anipostasi reciproca ») tra l'uomo Gesù Figlio di Dio e il Padre. Così in Gesù « l'una coscienza divina e l'assoluta libertà, quali sono vissute » « in modo filiale » all'interno della divinità (in perfetta unione col Padre), sono umanizzate, nell'alienazione, in un centro d'azione umanamente cosciente e una libertà, situata, umana (179).

A questo punto l'A. avverte di essersi spinto troppo al di là della definizione calcedonese e sente pertanto il bisogno di mitigare il senso delle sue affermazioni. Afferma infatti che « in questo senso bisogna dire che l'essere-persona di Gesù non esula dal suo essere-uomo, ma nemmeno possiamo chiamarlo (senza molteplici sfumature) semplicemente "persona umana": in tal caso si verificherebbe effettivamente un'*opposizione* impensabile tra l'uomo Gesù e il Figlio di Dio (una teoria che è stata realmente propugnata, dopo Deodato de Basly, da Leon Seiller) » (180).

La giustificazione che egli dà della sua reinterpretazione di Calcedonia si riduce ad affermare « che il Verbo stesso si è fatto "persona umana" senza opposizione tra questo uomo Gesù e il Figlio di Dio » (181). « Ma questo mi sembra impossibile », egli dice « senza ciò che nel nostro balbettio umano, intendiamo con "un'identificazione ipostatica" (termine che preferisco a "unio hypostatica")» (182).

Il pensiero di Schillebeeckx a proposito della « reinterpretazione » della definizione dogmatica di Calcedonia può essere riassunto nel modo seguente: il nostro A. accetta come vero il

(178) *Ivi.*

(179) *Ivi.*

(180) *Ivi.* Il nostro A. riporta in nota l'opera del P.L. SEILLER *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot,* Paris 1944, ma avrebbe dovuto citare anche un'altra opera più recente dello stesso Autore: *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne,* Rennes-Paris 1949, estratto da *Franziskanische Studien* 1949, Minster Westf. In quest'ultima opera il P. Seiller affermava che l'*Assumptus Homo* cioè Cristo uomo « est vraiment quelqu'un » (p. 42). L'opera del Seiller fu messa nell'indice dei libri proibiti con decreto del S. Uffizio il 12 Luglio 1951.

(181) *Ivi.*

(182) *Ivi.*

concetto corrente di persona secondo cui si è se stesso, ma attraverso il dono all'altro in cui ci si ritrova pienamente o in una certa alienazione (183). Tale concetto « coincide con quelli che possiamo chiamare gli elementi strutturali del concetto di persona» (184). E' facile constatare come E. Schillebeeckx abbia fatta propria la teoria della persona proposta dal Pannenberg nella « reinterpretazione » di Calcedonia. Anche per Schillebeeckx, la persona non è un essere statico, ma dinamico, un *essere relazionale*, un *esistere donandosi*, un essere di comunione che si acquista, per così dire, immergendosi nell'altro. L'aspetto relazionale è costitutivo dell'essere stesso dell'uomo per cui l'unione personale non è accidentale, ma sostanziale, perché avviene nell'essere stesso dell'uomo. Per Schillebeeckx ciò che noi chiamiamo natura umana di Gesù non esiste, priva della sua personalità ontologica umana, nella persona del Figlio di Dio. Non c'è l'*anipostasi*, cioè l'assenza della persona umana ontologica nella natura umana di Gesù, ma c'è "identificazione ipostatica" tra l'essere umano-personale *psicologico e ontologico* di quest'uomo Gesù, col Figlio, cioè con il « secondo della pienezza trinitaria di unità divina, il quale in Gesù giunge a coscienza umana e umanità condivisa » (185).

In che cosa consiste questa « identificazione ipostatica »? Secondo il nostro A., la relazione costitutiva con Dio, cioè di appartenenza radicale a Dio « fa già parte del nucleo essenziale e personale di ogni creatura ». In Cristo questa relazione essenziale a Dio del suo essere umano-personale viene integrata mediante l'essere personale del Figlio per cui « *l'uomo* Gesù è una relazione costitutiva (filiale) col Padre » (186). Entro i *limiti* di un modo di essere umano-personale, quale è l'uomo Gesù, si realizza l'essenza di una « persona divina », il Figlio, che è l'essere se stesso nel dono radicale di sé all'altro. Questo dono divino di sé, per il nostro A., può essere vissuto anche nella *limitatezza* di un modo umano di essere persona, quale è quello dell'uomo Gesù (187). Le due entità personali, l'una divina, quella del Figlio, l'altra umana, quella dell'uomo Gesù, a motivo della struttura relazionale della persona, rimangono distinte; tuttavia l'entità personale divina del Figlio, contenendo eminentemente la perfezione della entità personale dell'uomo Gesù se

(183) ID., *o.c.*, p. 705.
(184) *Ivi.*
(185) ID., *o.c.*, p. 707.
(186) *Ivi.*
(187) ID., *o.c.*, pp. 705-706.

l'appropria facendola sua e diventa così persona umana. In conseguenza di ciò, avviene che « l'unica coscienza e l'unica libertà divina, quali sono vissute "in modo filiale" all'interno della divinità (in perfetta unione col Padre), sono umanizzate, *nell'alienazione*, in un centro d'azione umanamente cosciente e una libertà, situata, umana» (188). Ora « la *limitatezza* umana entro la quale si compie in Gesù la salvezza di Dio (o dono salvifico di sé) diventa lo spazio in cui tale dono radicale di sé, nell'alienazione di vita e morte umana, si fa realtà storica » (189). In questo modo, secondo l'A. « la realtà di un modo di essere personale umano, (quale è quello dell'uomo Gesù) serve a rendere comprensibile la profondità del dono salvifico di sé da parte di Dio, senza attribuire a lui la sofferenza, la morte, l'alienazione che restano ancorate alla realtà dell'esistenza umana cui appartengono » (190).

Dai testi del nostro A. si rileva che Gesù entro i limiti di un modo di essere umano-personale realizza l'essenza di una persona divina, che è l'essere sé stesso nel dono radicale di sé all'altro. Ricevendo nel suo « essere umano-personale » l'autocomunicazione del Padre, che è il Verbo, Gesù riceve nel suo « essere umano-personale » il Verbo stesso, l'*essere Figlio*. Ora ricevendo l'*essere Figlio* come suo compimento personale, l'essere umano-personale di Gesù non si annulla, ma si integra conseguendo il suo massimo perfezionamento, per cui, secondo Schillebeeckx si può dire che Gesù è il Verbo stesso che si è fatto « persona umana » oppure che la sua relazione col Padre nella sua umanità costituisce Gesù Figlio del Padre (191).

« Col dono storico di sé accettato dal Padre, Gesù ci ha dimostrato chi è Dio: un *"Deus humanissimus"* » (192). Partendo da Gesù si arriva alla Trinità; partendo dalla Trinità ci è dato capire meglio Gesù. Tutto questo comporta che Dio non « diventa » trinitario solo all'incarnazione di Gesù, « ma è altrettanto chiaro che il fatto di chiamare la Trinità tre *persone* divine non è possibile che in base all'uomo Gesù e che solo così ha un senso reale » (193).

(188) ID., *o.c.*, p. 707.
(189) ID., *o.c.*, p. 706.
(190) *Ivi.*
(191) *Ivi.*
(192) ID., *o.c.*, p. 709.
(193) ID., *o.c.*, p. 708.

2. *Relazione tra la storia di Gesù e la vita di Dio*

Dopo aver esposto la sua reinterpretazione della definizione dogmatica di Calcedonia, il nostro A. tratta brevemente del rapporto della storia umana di Gesù con la vita stessa di Dio. Egli afferma che la nostra storia alla quale Gesù partecipa, dice pure qualche cosa per la vita stessa di Dio. L'A. sostiene che la Bibbia insegnerebbe che Dio non è « impassibile ». E' in questo senso che la *Process Philosophy*, escogitata dai filosofi americani A. Whitehead e C. Hartshorne, con la sua distinzione tra « *existential non-dependence* » e « *actual dependence* » in Dio, avrebbe intravisto qualche cosa di reale, sebbene l'espressione « *consequent nature* » sia, a suo giudizio, infelice. L'A. però ritiene che tale distinzione non è affatto necessaria, perché la struttura dell'essenza di Dio è eternamente giovane; l'eternità divina è pura libertà assoluta, la quale esclude la contingenza. « Non esiste in Dio "necessità di natura". Egli è nella sua stessa essenza libertà pura e assoluta, che nel contempo significa *fedeltà* a se stesso e alla sua creazione » (194). La libertà di Dio, che è senza contingenza o divenire, vista dalla nostra realtà, è pura contingenza (195). « Pertanto sarebbe meglio dire (visto il dato *di fatto* della nostra storia e di Gesù) che da una parte Dio non sarebbe Dio senza creatura e Gesù di Nazareth, d'altra parte noi, e anche Gesù (visto dalla parte nostra) avremmo potuto non essere » (196). La « non mutabilità di Dio » è sufficientemente connessa col dinamismo di una libertà assoluta, la quale è « novità » eterna senza crescita o mutabilità (197). Tuttavia l'A. afferma che la « nostra storia è l'unica via realistica per la quale possiamo parlare significativamente sull'essenza di Dio. L'uomo Gesù può essere per noi allo stesso tempo la figura di una "persona divina", presente per soverchia immanenza e trascendente il nostro futuro: il Figlio. Il come, resta a mio parere, un mistero *teoricamente* insondabile » (198). Davanti al mistero, conclude il nostro A., bisogna fermarsi dando « il passo a una lode e un'adorazione silenziosa » (199).

---

(194) ID., *o.c.*, p. 708.
(195) *Ivi.*
(196) *Ivi.*
(197) ID., *o.c.*, pp. 708-709.
(198) ID., *o.c.*, p. 709.
(199) *Ivi.*

V SOLUZIONE DEL PROBLEMA CRISTOLOGICO SECONDO SCHILLEBEECKX (SECONDA MANIERA)

1. *Analisi di altri scritti di Schillebeeckx*

Nella conclusione del suo libro: *Gesù. La storia di un vivente*, Schillebeeckx afferma che l'uomo Gesù è il Figlio, il « secondo » della pienezza trinitaria dell'unità divina, in quanto il suo essere personale umano si identifica ipostaticamente senza anipostasia con un modo di essere personale divino, infinito, corrispondente al secondo modo di essere personale divino che costituisce il Figlio. Tale identificazione non sarebbe contraddittoria.

Pur avendo operato tale identificazione, l'A. tiene a rilevare che Gesù non può essere chiamato semplicemente una persona umana, poiché in tal modo lo si metterebbe di fronte al Verbo. Volendo esprimere con precisione il suo pensiero, l'A. ritiene che si possa dire che il Verbo è divenuto « persona umana ». Dio non è divenuto trinitario nell'Incarnazione del Figlio; tuttavia noi non possiamo chiamare la Trinità « tre persone divine » che partendo dall'uomo Gesù.

Dopo la pubblicazione del libro succitato, Schillebeeckx è ritornato sul tema dell'identità di Gesù precisando ulteriormente il suo pensiero.

In una intervista al giornalista Spitz (200), Schillebeeckx osserva che le chiese nel loro culto manifestano una fede esagerata nella divinità di Gesù. Da una parte egli dichiara la sua fede nella divinità di Gesù, dall'altra, mostra grande pena ad ammettere la brutale identificazione di Gesù con Dio. Nel suo libro egli ritiene di aver espresso rettamente ciò che la Chiesa e soprattutto la Scrittura ha inteso dire: « Ecco l'uomo di Dio, qualcuno che è stato definitivamente inviato da Dio per comunicare la salvezza agli uomini e parimenti a raggiungerla » (201).

Gesù viene chiamato l'uomo di Dio e non già l'uomo-Dio. Egli è l'uomo di Dio, perché è unito più perfettamente degli altri uomini a Dio e in questo senso dice relazione speciale, uni-

(200) Cf. J. SPITZ, *In gesprek met Edward Schillebeeckx over zjin hoek: Jesus. Het verhaal van een levende*, in *Maak één wat verdeeld Is* (Bestunr St Willibrord Vereniging)'s Hertogenbosch 1974, 10.

(201) Cf. J. SPITZ, *l.c.*, p. 10.

ca con Dio. In questo senso, egli è il Figlio di Dio e la sua persona umana può essere chiamata « persona divina ». La sua filiazione ontologicamente risiede non già nella sua realtà divina di Figlio, generato dal Padre nell'identità numerica della natura divina, ma nella sua realtà umana. Ci troviamo davanti ad una riedizione dell'arianesimo e dell'adozianismo.

In un altro articolo l'A. dà una risposta identica alla domanda: « Gesù è Dio, sì o no? ». Scrive l'A.: « Gesù è definito nel suo essere umano per la sua relazione al Padre; in altri termini, l'esistenza di Gesù, nella sua più profonda realtà, è costituita dal suo legame personale con il Padre. Senza alcun dubbio la nostra relazione di creatura di fronte a Dio è, anch'essa, essenziale alla nostra condizione umana; ma essa non definisce la nostra natura nella sua umanità come tale. Per Gesù va tutto diversamente. Da una parte Dio non potrebbe essere "definito" per così dire, che partendo dai termini che dipendono da Gesù di Nazareth; d'altra parte, Gesù non può essere "definito" come uomo nella pienezza della sua umanità, che nei termini stessi della sua relazione unica a Dio, il Padre. Così Dio fa ben parte integrante della definizione dell'uomo Gesù, dicendo chi è e ciò che egli è. Io non so se sia possibile formulare questo teoricamente in maniera ancora più precisa, ed esiterei anche a tentarlo. Quello che io so è che al di fuori di Gesù, non esiste alcun essere umano, alcun profeta di cui l'umanità stessa sia determinata interiormente ed essenzialmente per la sua relazione di persona a Dio, il Padre. Dio stesso trascende tuttavia la propria rivelazione, sorpassa anche la più alta e la più decisiva che abbia mai fatto di se stesso, cioè l'uomo Gesù. *L'essere-umano* di Gesù riferisce in conseguenza a Dio » (202). Dal testo appare chiaramente che l'uomo Gesù, per l'A., non ha una componente divina in forza della quale dice relazione unica di filiazione naturale a Dio Padre, ma ha solo una componente, quella umana, in forza della quale egli dice relazione unica a Dio considerato come Creatore e Padre. Non si capisce affatto perché l'esistenza umana di Gesù debba essere costituita dal suo legame personale al Padre, quando essa non differisce sostanzialmente dalla relazione che lega ogni altra creatura a Dio. L'unica differenza tra Gesù e le altre persone umane potrebbe essere costituita dal fatto che Gesù nella sua umanità è più unito di tutti gli altri uomini a Dio, al Padre. Ma tale unione non dice nulla di essenzialmente diverso

(202) SCHILLEBEECKX, *Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant* in *Lumière et vie* 134 (1977) 44.

rispetto a quella che lega le altre creature umane a Dio. La diversità è soltanto nell'ordine accidentale.

La negazione della divinità di Gesù viene implicitamente asserita dall'A. quando afferma che Dio trascende anche la più alta e decisiva rivelazione di Sé, che è l'uomo Gesù. Questo può essere vero solo se Gesù ha una *sola* componente, quella umana; non può essere vero se Gesù, oltre la componente umana, ha anche e soprattutto quella divina. Il Padre non può essere superiore al Figlio, che Egli genera nell'identità della propria natura divina! Coerentemente alla sua tesi, l'A. conclude dicendo che l'*essere-umano* di Gesù *riferisce a Dio*; Gesù non è che un essere umano che ha una relazione unica con Dio. In che cosa può fondarsi la relazione unica di un tale essere umano con Dio, quando egli non differisce essenzialmente dagli altri uomini? L'uomo Gesù sarebbe Figlio di Dio in senso proprio solo se la sua natura umana si riferisse a Dio Padre mediante la relazione di filiazione increata ed eterna che costituisce la seconda Persona quale termine di generazione da parte della prima Persona divina. E' impossibile che un uomo sia Figlio di Dio mediante una relazione che ha origine dalla sua natura umana. Il nostro A. sostiene precisamente questa tesi.

In un altro scritto, Schillebeeckx parla della salvezza e della grazia operando una distinzione fra l'uomo Gesù e Dio con la quale evidenzia, da una parte, l'intimità di unione di Gesù, come uomo, con Dio, e dall'altra, la trascendenza di Dio che, pur essendo vicinissimo, rimane il tutt'altro. « Come uomo, Gesù era talmente uno con la realtà perfettamente altra, che noi chiamiamo Dio, che questa realtà divina non entra in alcun modo in concorrenza col suo essere umano » (203). La tradizione cristiana, secondo l'A., si fonderebbe precisamente su questo motivo chiamando Gesù il Figlio unico. La salvezza, secondo l'A., viene « da parte di Dio in Gesù », ma non è mai detto che Gesù è Dio; l'espressione fa capire che Gesù non è Dio in senso proprio.

Che Gesù non sia Dio viene confermato da altre affermazioni dell'A. Gesù chiamava Dio « suo Creatore e Padre » (204), il che evidentemente esclude che Gesù sia Dio riducendolo al rango di creatura.

L'A. afferma ripetutamente che Gesù è la « rivelazione decisiva e definitiva di Dio » e che Egli ha una relazione unica

(203) *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977, 768.
(204) *Tussendijs verhaal over twee Jesus-boeken*, Bloemendaal 1978, 143.

con Dio. Altro non si può dire: coloro che ne volessero dire di più rischierebbero di finire nel campo delle parabole e della leggenda. Nicea e Calcedonia sia pure con categorie della tarda antichità hanno inteso affermare che « nell'uomo Gesù, in una sola e medesima persona, si ricongiungono perfettamente la manifestazione del divino e la rivelazione della realtà umana vera, buona e davvero felice » (205).

2. *La « divinità » di Cristo nel libro: La questione cristologica - un bilancio.*

Schillebeeckx è ritornato sul tema della divinità di Cristo nel libro che riassume la risposta alle difficoltà mosse dai critici ai suoi due grossi volumi su Gesù. L'A. premette una osservazione a proposito della denominazione neotestamentaria di Gesù: la distinzione tra cristologia funzionale e cristologia ontologica è un falso dilemma, perché la funzione di Gesù « Io sono solidale col mio popolo » *è* la sua essenza, come in Gv 4, 8 e 16 b l'essenza di Dio è « amore per l'uomo » (206). La stessa essenza di Gesù *è* salvezza da Dio. Naturalmente, questa denominazione è indiretta in quanto si viene a conoscere chi è Gesù attraverso ciò che egli dice e fa (207).

I cristiani nominavano Gesù, imponendogli dei nomi e partendo da una *concreta esperienza di salvezza,* redenzione e liberazione, da Dio e attraverso Gesù (208). Essi prendevano dal loro ambiente dei nomi, li proiettavano su Gesù (es. titoli di sovranità quali: Cristo, Figlio di Dio ecc.), ma con un processo *critico,* in quanto i nomi già noti non erano attribuiti a Gesù *sic et simpliciter,* ma erano corretti e trasformati sotto la pressione di ciò che Gesù realmente era stato, e di ciò che lui aveva detto e fatto (209).

Proprio a motivo di questa tensione nei nomi applicati a Gesù, questi sono interscambiabili e sostituibili, possono estinguersi e ne possono sorgere anche di nuovi (210). A proposito dei nomi attribuiti a Gesù e attinti dall'ambiente culturale-religioso, l'A. fa rilevare che i Padri della Chiesa non li « attin-

(205) *Ivi,* 143-144.
(206) *O.c.,* p. 32.
(207) Cf. *Ivi.*
(208) *O.c.,* p. 34.
(209) *Gesù. La storia di un vivente,* p. 39.
(210) *O.c.,* p. 34.

sero in maniera diversa da come aveva fatto il vangelo di Giovanni chiamando Gesù "il Verbo" (Logos). Naturalmente tutte queste denominazioni suonano un po' sospette! » (211).

A p. 92 l'A. afferma che « Gesù ebbe coscienza di essere in modo peculiare figlio di questo Padre » cioè di Dio. « In questo senso la denominazione cristiana di Gesù come Figlio di Dio risale chiaramente all'autocomprensione di Gesù, anche se ciò non significa ancora che Gesù stesso si sia *annunciato* come il Figlio di Dio » (212). L'A. aggiunge che « i titoli di Messia, Figlio di Dio, Servo di Dio e analoghi » potevano a quel tempo essere facilmente congiunti con il concetto del « profeta mosaico escatologico » (213). La peculiare esperienza di Dio è... centrale nel concetto del « profeta mosaico escatologico » (214). Questo spiega pure il motivo per il quale l'A. ha ricavato dall'idea fondamentale di « profeta escatologico », un'esperienza di Dio come Abba da parte di Gesù, che fonda la sua ancor provvisoria sistematizzazione cristologica (215). Tuttavia, l'A. conclude il suo discorso facendo derivare l'autocomprensione che Gesù ha di Dio come Padre non già dal concetto del profeta mosaico escatologico, ma dal fatto che essa dovette essere in lui originaria, tanto è vero che essa « è stata la fonte che ha permesso ai suoi discepoli di riconoscere in lui la manifestazione del profeta escatologico, che giudicherà i vivi e i morti » (216).

Ma in che senso Gesù ebbe peculiare coscienza di essere il Figlio di Dio? Parlando di una teologia di primo grado e di una di secondo grado, l'A. così si esprime: « Parlo invece di cristologia nel senso di "teologia di secondo grado" quando l'attenzione per il regno di Dio viene dirottata sulla persona stessa di Gesù Cristo e dove il mediatore storico del regno di Dio è *identificato con il Figlio preesistente*, che porta la salvezza *da Dio sulla terra* » (217). Da questa affermazione *chiara* dell'A. intorno alla preesistenza di Gesù in qualità di Figlio, è lecito dedurre che la sua precedente affermazione circa la « peculiare coscienza » che Gesù ebbe di essere il Figlio di Dio debba essere intesa in senso forte e pieno. L'A. parla infine del « fon-

(211) *O.c.*, p. 35.
(212) *La questione cristologica*, p. 93.
(213) *Ivi.*
(214) *Ivi.*
(215) Cf. *Gesù. La storia di un vivente*, p. 705 ss.
(216) *La questione cristologica*, p. 93
(217) *O.c.*, p. 122 (corsivo nostro).

damento del dogma trinitario (che) sta, sul piano storico, nella formula liturgica battesimale » (218).

Leggendo, invece, l'Epilogo del volume dell'A. che si intitola: « Siamo chiari: per lei Gesù è ancora Dio? » dobbiamo sinceramente confessare che non ritroviamo l'affermazione che per lui Gesù è vero Dio; anzi dal modo come egli si esprime, si è indotti a pensare che egli la neghi.

L'A. incomincia la sua risposta dicendo che dopo tutto quello che egli ha detto, questo interrogativo è superfluo, « comprensibile soltanto se frutto di pusillanimità o di esagerata preoccupazione per l'ortodossia. Ma prendiamo sul serio anche queste paure! » (219).

L'A. premette che « quando si tratta di esporre per gradi l'esperienza di salvezza che si fa in Gesù e dove la meta che ci si prefigge è quella di una cristologia esplicita, in effetti un simile interrogativo suona prematuro » (220).

L'A. ha promesso un terzo libro dove tratterà della cristologia esplicita e in esso esprimerà chiaramente il suo pensiero al riguardo dell'identità di Gesù. Pertanto, egli si limita a esplicare il contenuto dei suoi due libri su Gesù.

Per l'A. la domanda: « siamo chiari: per lei Gesù è ancora Dio? » potrebbe essere un modo falso di porre il problema. Il messaggio di Gesù per essere comprensibile e accettabile deve esigere « una certa idea di che cosa e chi Dio sia ». Dai Vangeli risulta che Gesù « nel suo manifestarsi come uomo in mezzo agli uomini ha indicato *in un modo particolare,* chi, che cosa e come Dio sia in quanto salvezza dell'uomo » (221). Il Nuovo Testamento avrebbe esposto il *nuovo* (concetto di Dio), che — all'interno della grande tradizione giudaica di Jahvé — è stato donato come modo di vedere Dio in e attraverso Gesù (222).

Dalla salvezza che Gesù ha realizzato scaturisce la domanda: « chi è costui che è capace di compiere simili cose? » « qual è il *suo* rapporto con Dio e con il suo regno? » (223).

In questo senso, afferma l'A., la domanda che ci si pone è legittima e necessaria, a partire dallo stesso « fenomeno Gesù ».

(218) *O.c.*, p. 125.
(219) *O.c.*, p. 159.
(220) *Ivi.*
(221) *Ivi.*
(222) *Ivi.*
(223) *O.c.*, p. 160.

La risposta alla domanda è chiara: « Gesù assume "significato" *nel suo essere umano,* viene *definito* tramite il suo rapporto a Dio... L'essenza più profonda di Gesù sta nel suo legame personale con Dio. Se è vero che il nostro rapporto creaturale con Dio è essenziale anche per il nostro essere umano, tuttavia esso non caratterizza il nostro essere umano nella sua umanità, cioè non dice ancora nulla sulla peculiarità del nostro essere in quanto creatura » (224). Per Gesù le cose stanno diversamente. Dio può essere definito soltanto mediante i concetti della vita umana di Gesù, e Gesù in quanto uomo, può essere definito soltanto mediante i concetti del suo singolare rapporto con Dio (225). « Secondo il Nuovo Testamento Dio rientra in modo del tutto peculiare e incomparabile nella definizione di ciò e di chi è l'uomo Gesù » (226).

Qual è il rapporto peculiare di Gesù con Dio? L'A. rileva a questo punto che «Dio è più grande della sua autorivelazione suprema, decisiva e definitiva in Gesù ("Il Padre è più grande di me" *Gv.* 14, 28). *L'essere umano* di Gesù *rimanda* essenzialmente *a Dio* ed all'avvento del regno di Dio... In questo riferimento a Dio e completa dimenticanza di sé, a quel Dio che Gesù *chiamava suo Creatore e Padre,* sta la definizione, cioè lo autentico significato di Gesù » (227).

L'A. sottolinea che « secondo la fede cristiana Gesù è la rivelazione decisiva e definitiva di Dio » (228). Precedentemente aveva detto che « Dio è più grande della sua autorivelazione suprema, decisiva e definitiva in Gesù » (229). Dunque si deve dedurre che Gesù non è vero Dio, eguale a Colui del quale è l'autorivelazione suprema, decisiva e definitiva. Una conferma ci viene data dall'A. stesso allorché asserisce che Gesù chiamava Dio « suo Creatore e Padre » (230). Se Gesù fosse Dio, in che modo potrebbe chiamare Dio suo « Creatore »?

Per il nostro A., Gesù è la manifestazione di Dio rispetto a noi. Dio è trascendente, ma la sua trascendenza non può essere dissociata dalla sua immanenza o essere — presso — noi. Gesù è Dio in quanto è rivolto a noi per salvarci: è l'essere di Dio *presso di noi.* E' il volto e il modo con cui Dio si rivolge

(224) *Ivi.*
(225) *Ivi.*
(226) *O.c.,* pp. 160-161.
(227) *Ivi* (corsivo nostro).
(228) *Ivi.*
(229) *Ivi.*
(230) *Ivi.*

a noi. Dice l'A.: « L'essenza di Dio è libertà assoluta: essa determina del tutto liberamente il modo in cui lui come essenza vuol essere per noi, e cioè... salvezza per gli uomini *in Gesù*... Non possiamo dissociare l'essenza di Dio dalla sua rivelazione. Per cui *l'uomo Gesù*, nella definizione di ciò che egli è, *ha effettivamente a che fare con l'essenza di Dio* » (231). Dio, essendo libertà assoluta, può determinare il modo in cui intende comunicarsi liberamente a noi come salvezza. L'uomo Gesù è il modo scelto liberamente da Dio per comunicarci la salvezza. In questo senso, Gesù è la rivelazione di Dio e pertanto effettivamente egli ha a che fare con l'essenza di Dio, cioè esprime il modo peculiare con cui Dio, la cui essenza è libertà assoluta, intende comunicarsi a noi. Ora questo modo di definire Gesù non è affatto sufficiente per dire che Egli è « Dio ». Infatti, se da una parte, Dio è libertà assoluta e può comunicarsi come Egli vuole, e se, dall'altra, l'uomo Gesù è il modo liberamente scelto *ad hoc* da Dio, cioè la rivelazione della sua volontà salvifica, e tale rivelazione è inferiore a Colui che essa intende rivelare, ne consegue che non c'è identità reale e essenziale tra Gesù e Dio. L'uomo Gesù dice peculiare rapporto con Dio (232) in quanto è un modo finito particolare mediante il quale Dio si rivela agli uomini per salvarli. L'uomo Gesù dunque ha a che fare effettivamente, cioè *di fatto*, non di diritto, con Dio. Il rapporto di Gesù in quanto uomo con Dio non è di ordine sostanziale-ipostatico, ma di ordine contingente e accidentale.

L'A. confessa che sta « ancora cercando di risolvere il problema del se e del modo in cui noi possiamo o dobbiamo precisare meglio al livello teoretico questa realtà (233); personalmente rifugge « da ogni tentativo di definire, per così dire fin all'osso, il mistero di una persona, specialmente quando questa è la persona di Gesù » (234), perché in base ai principi ermeneutici da lui seguiti una *cristologia speculativa* presenta dei limiti dovuti alla scelta dei modelli di interpretazione che di volta in volta il teologo impiega (235). L'evocazione di tipo simbolico-religioso trascende l'impotenza concettuale. Con questo egli non intende abbracciare un agnosticismo cristologico. Solo che definendo il mistero di Cristo lo *si delimita* e allora

(231) *Ivi.*

(232) Si noti come l'A. affermi sempre che l'uomo Gesù dice relazione con Dio, il Padre e non nomini mai il Figlio!

(233) *O.c.*, p. 162.

(234) *Ivi.*

(235) *Ivi*, ut. 2.

si corre il rischio di deformarlo o accettando l'arianesimo e il nestorianesimo o accettando il monofisismo o dirigendosi verso un paradosso atemporale, cioè verso una definizione che trascende tutti i tempi e gli spazi, eliminando così in Gesù di Nazareth la sua apparizione storico-temporale di uomo fra uomini (236).

Concludendo l'A. ritiene che il mistero di Cristo possa essere esposto nel modo seguente: «*Nell'uomo Gesù la rivelazione del divino e l'apertura di un essere umano vero, buono e davvero felice* (in definitiva la suprema possibilità umana di vita) *coincidono interamente in un'unica e medesima persona.* E' legittima quindi la tradizione cristiana della mistica di Cristo che a Nicea e Calcedonia ha trovato un'espressione adatta, benché *entro le categorie concettuali della tarda antichità*» (237).

L'A. ritiene che la sua interpretazione del mistero di Cristo presenta la realtà di Cristo più obiettivamente del mutabile modello di interpretazione adoperato dalla Chiesa a Nicea e a Calcedonia. Noi riteniamo che l'A. con questo suo modo sibillino di esprimersi ignori la divinità di Cristo e sostanzialmente la neghi. Il senso del testo da noi riferito non ammette ambiguità: « nell'unica persona dell'*uomo* Gesù coincidono queste due cose: da un lato la "*rivelazione* (non dice: la *realtà*) del divino", cioè la "essenza di Dio" in quanto rivelata nella sua volontà "salvifica", da attuarsi "in Gesù", cioè per suo mezzo (come può dirsi, in linea puramente operativa, di un culminante "profeta escatologico", precedentemente spiegato dall'autore); dall'altro "l'apertura di un essere *umano*... suprema possibilità umana di vita", cioè una pienezza umana. Quindi sempre e solo *uomo*: sia come *privilegiato strumento di salvezza,* sia come *somma esemplarità di vita.* La divinità di Cristo è ignorata » (238).

L'elogio fatto dall'A. a Nicea e a Calcedonia è puramente formale, perché asserire che l'espressione del dogma, propria di quei Concili, è « legittima e adatta », mentre la si dichiara *condizionata* dalle « categorie concettuali della tarda antichità », significa svuotarla del suo contenuto sostanziale. Le definizioni dogmatiche dei due suddetti Concili sono le più « demitizzanti » che siano state pensate da tutte le teologie, cristiane e non cristiane.

(236) *Ivi.*

(237) *O.c.*, p. 163.

(238) P. P. LANDUCCI, *La difesa della fede e il caso Schillebeeckx*, in *Renovatio* 16 (1981) 369.

CONCLUSIONE

Giunti al termine della nostra esposizione del pensiero di Schillebeeckx, riteniamo opportuno presentarne una sintesi.

Il pensiero cristologico del nostro A. è comandato da una visione soteriologica che intende venire incontro alla problematica attuale della teologia della liberazione o emancipazione. Lo angolo visuale del pensiero del nostro A. è teologico-politico.

La soteriologia è via alla cristologia. Il pensiero cristologico di Schillebeeckx è contenuto nel vol. *Gesù. La storia di un vivente* e nella sua continuazione *Il Cristo. La storia di una nuova prassi.* Nel primo l'A. ci offre dei prolegomeni alla cristologia; nel secondo studia la salvezza portata da Gesù. Il fondamento di tutto il pensiero dell'A. è costituito da tre principi metodologici: a) *l'esperienza religiosa delle comunità cristiane primitive come punto di partenza della ricerca su Gesù*; b) *il metodo storico-critico*; c) *le esperienze religiose ed umane di oggi quale criterio ermeneutico delle testimonianze bibliche su Gesù.*

Ciò che caratterizza fondamentalmente la vita del Gesù storico è l'esperienza particolare del suo rapporto filiale con Dio come Padre (*Abba - ervaring*). La portata di tale esperienza, secondo l'A., è tale da porre già durante la vita terrena, il problema dell'*identità* della persona di Gesù. Naturalmente questo problema si ripresenta con tutta la sua forza dopo la Pasqua. L'A. ritiene che l'interpretazione cristiana più antica intorno a Gesù sarebbe quella del « profeta escatologico », il messaggero e portatore definitivo della salvezza. Le comunità giudaiche servendosi di tale interpretazione o schema-modello avrebbero escogitato diversi modelli interpretativi chiamandolo Cristo, Figlio di Dio, Signore ma con valore soltanto funzionale. L'A. avverte che anche la cristologia esplicita post-pasquale del cristianesimo primitivo non può essere intesa « in un senso così alto-cristologico, come farà p. es. la tradizione nicena, prendendo una direzione valida, ma non indispensabile » (239).

Nel N. Testamento si tratta sempre di una riflessione su Cristo che rimane nel campo funzionale, cioè di « un'ontologia *dell'essere,* non *greca* ma *giudaica* », di un'ontologia storico-salvifica che ha come oggetto l'esistenza e l'attività di Gesù come un'esistenza e attività «dalla parte di Dio », a favore di tutti

(239) *Gesù. La storia di un vivente,* p. 462.

gli uomini (240). Perfino gli scritti di S. Giovanni che presentano Gesù come « realmente uomo, ma in rapporto del tutto singolare con Dio », non precisano questa dualità nell'unità del Padre e dell'Uomo Gesù, che è il Figlio (241).

Da tutto questo scaturisce una conseguenza: i titoli Figlio, Figlio di Dio, Dio attribuiti a Gesù sarebbero la risultanza di una lettura del N. Testamento fatta dopo un certo periodo di tempo in un ambiente culturale greco (242).

Il N. Testamento professa che Gesù è la salvezza decisiva da parte di Dio; invece, l'asserzione che Gesù è il Figlio di Dio in senso proprio (= vero Dio) ha una funzione di difesa della prima (243). Il ruolo dei Concili di Nicea e Calcedonia, secondo l'A., fu quello di interpretare con categorie ontologiche, cioè « greche », l'asserzione che Gesù è la salvezza decisiva da parte di Dio. Questi Concili però avrebbero offerto al problema dell'identità personale di Gesù solo una risposta contingente, valida per gli uomini che pensavano e vivevano nell'orizzonte del pensiero greco (244). Infatti, «consostanziale al Padre» e « consostanziale a noi » sarebbero la spiegazione in termini greci dell'insegnamento biblico che Gesù è la salvezza decisiva: « totalmente dalla parte di Dio » e totalmente dalla parte dell'uomo (245).

La presentazione del mistero di Cristo all'uomo d'oggi dall'A. viene fatta non con l'accettazione dell'*anipostasia*, cioè dell'assenza della persona umana in Gesù, ma con l'introduzione dell'*identificazione ipostatica* in forza della quale la persona umana di Gesù, rimanendo tale, si identifica con la persona del Verbo. Per il nostro A. si deve dire che « il Verbo ha assunto una persona umana » (246).

Nel libro *Gesù. La storia di un vivente* l'A. sia pure in modo contorto e con qualche contraddizione riconosce in Dio una Trinità di persone indipendentemente dall'Incarnazione. Questa verità, tuttavia, non viene ribadita al termine del suo volumetto: *La questione cristologica - un bilancio*, nel quale risponde

(240) *O.c.*, p. 590 s.
(241) *Cristo. La storia di una prassi*, p. 502.
(242) Cf. *Gesù. La storia di un vivente*, pp. 593-602.
(243) Cf. *o.c.*, p. 581.
(244) *O.c.*, p. 582 e pp. 599-602.
(245) *O.c.*, p. 600.
(246) *O.c.*, p. 706.

alle osservazioni critiche avanzate da alcuni teologi ai suoi due volumi cristologici.

Alla domanda: « per lei Gesù è ancora Dio? » risponde che « Gesù è la salvezza decisiva e definitiva di Dio » (p. 161), che egli « chiamava suo Creatore e Padre » (*ivi*). « Dio però è più grande della sua autorivelazione suprema, decisiva e definitiva in Gesù » (*ivi*). Se l'A. credesse nella divinità di Gesù, non avrebbe potuto asserire che Dio è più grande della sua suprema autorivelazione, perché Gesù, in quanto Figlio di Dio in senso proprio, è consostanziale, cioè perfettamente eguale al Padre di cui è l'espressione infinitamente perfetta *ad intra*. In quanto uomo Gesù non solo è inferiore al Padre, ma è inferiore anche a Se stesso, in quanto Dio-Figlio e allo Spirito Santo. Gesù in quanto Dio è l'autorivelazione o auto-espressione infinitamente perfetta del Padre nell'interno della divinità, mentre è auto-rivelazione finita del medesimo nella sua umanità. Se ci si limita a dire che Dio è più grande della sua auto-rivelazione, che è Gesù, quando si deve rispondere chiaramente alla domanda: « Per lei Gesù è ancora Dio? », si dà ad intendere che Gesù non è vero Dio.

La conferma di questa nostra deduzione la troviamo nel modo come il nostro A. presenta la sua interpretazione della persona di Gesù. « *Nell'uomo Gesù la rivelazione del divino e l'apertura di un essere umano vero, buono e davvero felice* (in definitiva la suprema possibilità umana di vita) *coincidono interamente in un'unica e medesima persona* » (p. 163). L'uomo Gesù è un'unica e medesima persona, cioè un mero uomo per mezzo del quale la rivelazione (non la realtà!) del divino, cioè la manifestazione della volontà salvifica di Dio, e un ideale di perfetta vita umana sono realizzati. L'uomo Gesù è sempre e solo uno *strumento privilegiato di salvezza* e *somma esemplarità di vita*. La sua divinità è ignorata.

Se viene negata la divinità di Cristo, ne consegue pure la negazione della unione dell'uomo con Dio intesa come partecipazione in senso ontologico alla sua vita, che è tripersonale. Il nostro A. parla sempre di salvezza definitiva in Gesù, ma non dice mai che essa è partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria. Nell'ultima parte del vol. *La questione cristologica* (c. 6) parlando del *Regno di Dio: creazione e salvezza*, l'A. afferma che la salvezza definitiva dell'uomo consiste nella sua integrità, che sarà perfetta e universale, cioè di tutti e di ogni singolo, dei vivi e dei morti (allora saranno tutti salvi? Non ci saranno il Paradiso e l'Inferno?). Questa salvezza viene presentata co-

me un perfezionamento della creazione, ma nulla è detto della elevazione della medesima ad un modo di essere che la trascende assolutamente. Il sublime testo della Cost. Dog. *Dei Verbum* 2/873 del Concilio Vaticano II è ignorato: « Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare Se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Eph. 1, 9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Gesù Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Eph. 2, 18; 2 Petr. 1, 4) ».

L'A. parla sempre di « salvezza definitiva in Gesù da parte di Dio » alla quale riduce tutte le esperienze di salvezza neotestamentarie. Ora questa formula è « insufficiente se non esprime il rapporto non solo occasionale o fattuale, bensì rintracciabile nella azione stessa di Gesù e ultimamente della sua persona tra questa salvezza definitiva e Gesù stesso. Se si volesse indicare la ragione di tale silenzio ci sembra debba ritrovarsi in una insufficiente tematizzazione della differenza epistemologica, che esiste tra la conoscenza di Dio a partire dal mondo e la conoscenza per fede nella rivelazione cristiana » (247).

Dalla esposizione del pensiero del nostro A. intorno alla divinità di Cristo, a nostro giudizio risulta che egli la ignora e quindi la nega. Questo si ripercuote inevitabilmente e negativamente sul concetto di salvezza definitiva in Gesù da parte di Dio; la quale non può essere intesa come partecipazione della vita stessa di Dio comunicata all'uomo ma come perfezionamento dell'ordine della creazione. La negazione della divinità di Cristo porta alla negazione dell'ordine soprannaturale della grazia, intesa quale partecipazione della vita trinitaria all'uomo. Siamo del parere che la tesi del nostro A. circa l'aspetto interpretativo, interiore all'esperienza, quale momento co-costitutivo e co-determinante della rivelazione, abbia il suo fondamento nella riduzione della salvezza ad un perfezionamento integrale o alla *integrità* della *creazione* in quanto tale.

LUIGI IAMMARRONE

(247) F. BRAMBILLA, *La soteriologia di E. Schillebeeckx* in *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 474.

QUADRIVIUM EDIZIONI

GENOVA

Via XII Ottobre, 14

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*, 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« E' una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. Il NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

IL LAICO

per una definizione dell'identità laicale

Parte I

Le considerazioni teologiche sugl'Istituti Secolari, da me pubblicate con il titolo *Nel mondo - per Dio* (Genova, Quadrivium, 1982), non potevan prescindere da un'analisi del concetto di laico e dei concetti ad esso collaterali, in base alla conclamata e riconosciuta laicità degl'Istituti suddetti. Sarebbe, invero, semplicemente declamatoria ogni affermazione di laicità, se non partisse dall'esatto significato della parola e non ne percepisse tutto il contenuto. Anche le conclusioni che allora ne trassi in relazione alla natura ed agli scopi degl'Istituti Secolari sarebbero in gran parte infondate, se non riposassero sull'intelligenza di laico e non vi si riferissero come al proprio orizzonte concettuale.

Da non pochi la correlazione fu colta, da altri ebbi l'invito ad approfondirla ancora. Rimandando a più opportuni momenti l'auspicato approfondimento, intendo ora prepararlo con un ritorno d'attenzione critica al concetto di laico.

Non m'interessa se la necessità di qualche rettifica farà storcere la bocca ai patiti del falso irenismo, per i quali ciò che non collima alla perfezione con le prospettive e le idee della *nouvelle vague théologique* è semplicemente « problematico... non privo di accenni polemici » (1). Là dove il pullulare

(1) Così il quotidiano *Avvenire* del 25 luglio 1982 presentava il mio saggio *Nel mondo - per Dio.*

d'idee nuove, sempre che di idee si tratti, convinca della necessità di puntuali rettifiche, queste ispirerò sempre e soltanto al criterio dell'« amicus Plato sed magis amica veritas » e dell'esortazione che si legge nell'ep. VI dello Pseudo Dionigi (PG 3, 1077A): « Astieniti dal parlare contro gli altri, ma difendi la verità in maniera che le cose da te dette siano assolutamente inconfutabili ». La ricerca della verità, pertanto, la sua rivendicazione, la sua emancipazione dagl'imprigionamenti delle mode fittizie e dei luoghi comuni, ispirandosi al suddetto criterio non dovrebbero apparire polemiche: non son che un umile servizio alla verità.

1. *La torre di Babele*

Ricordo gli occhi sgranati d'un politico mentre mi ascoltava ripetere con forza la sacralità del laico. Per lui, ignaro dello *scippo* linguistico perpetrato specialmente nell'ultimo dopo-guerra, il mio era un linguaggio inintelligibile e contraddittorio; io stesso appartenevo, con il mio linguaggio, ad un altro mondo. Forte di certi principî linguistici basati sulla verificabilità (*Nachprüfbarkeit*) e, come insegna L. Wittgenstein (2), sull'uso come unico criterio di significato, il mio interlocutore politico rifiutava d'accedere al significato di laico, quale io venivo esponendo in base alla corrispondenza tra il concetto e la mentalità ch'esso fin dagl'inizi esprimeva e dalla quale a sua volta era espresso.

D'altra parte, non meno grave è l'imbarazzo del teologo che, nel rivolgersi ai suoi coetanei, ha l'impressione d'esser tagliato fuori dal significato corrente delle parole, ogni giorno verificabile nell'uso dei mezzi di comunicazione sociale o in quello, a sé stante ma gravido d'influenze vastissime anche letterarie, del linguaggio politico.

Se limito l'attenzione a questo effervescente, stranissimo e spesso ermetico linguaggio, la lezione dell'uso diventa palmare. Fino a poco fa si diceva, infatti, partito laico, politica laica, stato laico e laico riceveva un suo significato specifico dall'uso corrente che lo contrapponeva a confessionale. Bastò che un non-democristiano entrasse a Palazzo Chigi, perché si esaltasse

(2) Cf. ANTISERI D., *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Roma 1966, p. 223-240.

fino alla stanchezza l'evento d'un governo a conduzione laica; quasi che, prima, fossimo ancora al tempo del Papa-Re!

Fin qui, tuttavia, una certa chiarezza non mancava, anche se la legittimità del suddetto uso di laico è tutta da dimostrare. La chiarezza incomincia a venir meno quando i discriminati da quest'uso — i democristiani — rivendicano la loro laicità e si proclamano partito laico a pieno diritto ed affidano la loro prassi politica a metodologie di pura laicità, di cui non son disposti a prender lezioni da nessuno ed a cui dichiarano di mantenersi fedeli al di sopra d'ogni dubbio e sospetto. La chiarezza poi si perde del tutto ascoltando gli ultimi sviluppi del linguaggio politico, che non discrimina più soltanto tra laici e democristiani, ma tra gli stessi appartenenti allo schieramento già laico; esso infatti non è più caratterizzato come laico per la sua alterità rispetto al partito democristiano ed alla sua ispirazione di fondo, ma anche per il suo distinguersi dai partiti della cosiddetta democrazia socialista. Certe dichiarazioni di repubblicani e liberali si muovono ormai in questo senso. E gli altri arieggiano.

Che i cattolici in quanto tali — e quindi non come seguaci o simpatizzanti d'un partito politico — si sentano anch'essi indiscutibilmente laici ed alzino la voce per gridare ai quattro venti, quando più impertinente è la discriminazione patita, la propria laicità, è nei loro diritti e potrebbe concorrere ad una auspicabile riappropriazione cattolica del concetto di laico. Ma che la rivendicazione cattolica della laicità segua o addirittura superi l'ormai diffuso stravolgimento del concetto, movendosi nella direzione d'una laicità profana, agnostica e fiera di riconoscersi finalmente libera d'ogni ipoteca sacrale e confessionale, non può esser che causa di gravissime conseguenze non solo per il linguaggio, ma anche per la stessa coscienza cattolica. E' quanto m'è sembrato di capire dalla lettura del fondo con cui il quotidiano « cattolico » del 20 luglio 1982 (XV n. 148) commentava l'accordo faticosamente raggiunto sull'insegnamento religioso nella scuola di Stato. L'articolista inneggiava alla « moderna concezione laica dello Stato, della quale proprio i cattolici sono forse i maggiori portatori (sic!) oggi ». Anzi, per farsi meglio capire, continuava così: « In un contesto non religioso, laicità vuol dire intelligenza, ragione, rispetto dell'altro, autonomia dello Stato e delle comunità, possibilità che Stato e Chiesa (o Chiese), ove ciò sia richiesto dal bene comune, anziché ignorarsi o respingersi a vicenda secondo l'equivoca formula cavouriana, s'incontrino e collaborino ».

La logica, poste tali premesse, porterebbe direttamente a questa conclusione: in ambiente religioso laicità vuol dire tutto il contrario: non intelligenza, irrazionalità, conculcamento degli altri e via dicendo. La conclusione ultima parrebbe addirittura la seguente: religiosità e laicità non coesistono. Dov'è l'una, l'altra o cessa, o perde la propria identità, capovolgendosi nel suo contrario. Se non che anche questa conclusione vien subito incrinata, nel fondo in esame, dalla distinzione tra « cattolici e laici, o meglio credenti e non credenti, onde non contraddire la laicità »; se ne desume che i cattolici non posson più definirsi laici, perché questi sono « non credenti » e « credenti » per definizione sono i cattolici; che la laicità non è più « portata » dai soli cattolici; e che è forse questo il motivo per cui essa è un valore non religioso, anche se può esser parimente « portato » da credenti e non credenti.

Lungi da me l'intento d'accanirmi contro l'incauto estensore d'una prosa così confusionaria, sarebbe un imperdonabile tradimento dell'aureo ed evangelico criterio dello Pseudo Dionigi, poco prima riferito. Ma avendo di mira la verità e ricercandola anche tra le righe del pezzo appena citato, è impossibile non avvertire lo stridore della contraddittorietà dei giudizi espressi, segno o d'una non-verità o d'una verità parziale più o meno accortamente circonfusa da un alone di credibilità.

Il fatto è che di laico (laicato, laicità, secolarità) oggi si parla anche più del dovuto, ed il bilancio della Goldie, che pur si limita al solo ambito teologico mentre il concetto vien forse usato ancor più dai sociologi e dai politici, lo dimostra ampiamente, anche se il « più del dovuto » non rientra affatto nelle intenzioni della chiarissima Autrice (3). E' dunque un bilancio dal quale si rileva solo un dato veramente certo, la non univocità del concetto sul cui conto si posano gl'interessi e l'attenzione dei cattolici. Se poi ciò che dicono i cattolici vien posto a confronto con ciò che dicono autori d'estrazione diversa e diversa ispirazione, allora la non univocità diventa equivocità ed ambiguità, e laico può anche finire col significare il suo contrario. Tra gli stessi cattolici, p. es., non tutti accettano che laico sia di per sé sinonimo di membro del Popolo di Dio, e perciò di battezzato e consacrato (4), e grande è la confusione

(3) GOLDIE R., *Laici, laicato, laicità: bilancio di trenta anni di bibliografia,* in *Rassegna di Teologia* 4.5.6 (1981) 295-304, 386-394, 445-460.

(4) Cf. p. es. DE LA POTTERIE J., *L'origine et le sens primitif du mot « laïc »,* in *Nouv. Rev. Théolog.* 80 (1958) 840-852.

in mezzo a loro, anche quando il concetto non venga del tutto staccato dal suo innegabile vincolo di parentela con *laòs* (popolo), rimanendo però coinvolto nel movimento d'idee da cui s'origina la secolarizzazione, nonché nelle motivazioni di fondo che la sorreggono. In realtà, anche laico è passato attraverso un processo, come si è soliti dire, di « purificazione » e di « liberazione », quel medesimo processo in virtù del quale la mentalità cristiana s'è convertita in mentalità postcristiana (5).

Nessuna meraviglia, pertanto, se concetti di per sé diversi ed in sé definiti (laico-profano-secolare-mondano) s'accavallano a vicenda e si confondono, fino a diventare tutt'uno; nessuna meraviglia, anzi, se laicità ed autonomia (6), sotto la spinta dell'accennato processo, assumono il significato univoco della emancipazione dal dogmatismo conservatore della Chiesa cattolica.

La logica di codesta evoluzione semantica (ma non sarà piuttosto un'involuzione?) non lascia spazio, in effetti, a nessuna meraviglia, sia che l'osservazione si soffermi sulla produzione teologica, sia che si porti in altri ambiti, dove laico, come s'è visto, sembra addirittura un semantema assolutamente nuovo se pur soggetto ad un incessante dinamismo interno, che lo carica di significati sempre diversi e non sempre tra loro collegati.

Poiché linguistica analitica ed ermeneutica si son saldamente insediate in campo teologico, suggerendo se non proprio imponendo, come dati irrefutabili di scienza, correzioni e cambiamenti di significati a concetti che finora eran ritenuti acquisiti una volta per sempre, è facilmente spiegabile l'incertezza che regna tra i teologi riguardo all'idea di laico. Che al laicato il Vaticano II abbia riservato tanta e tanto significativa attenzione, dedicandogli un intero capitolo (il IV, nn. 30-38) della Costituzione dogmatica sulla Chiesa e riprendendone l'argomento in altri documenti e contesti, facilita le cose solo in apparenza: l'incertezza rimane nel tentativo d'elaborare teologicamente il dato conciliare.

La linguistica, infatti, e l'ermeneutica sottopongono il dato conciliare alle loro analisi, il cui punto di forza è l'esperienza sempre mutevole della vita e delle culture, in forza della quale

(5) Cf. VAHANIAN G., *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*, New York 1961[4].

(6) Cf. PRINI P., *La filosofia della secolarizzazione*, in *Il Tempo* del 13.10. 1981 p. 14.

la parola è più velo che epifania e la verità è data più dalla tensione interna alle parole che dal contenuto con esse significato. Così stando le cose, è del tutto normale che un'analisi linguistica del dato conciliare finisca non già con la messa in evidenza della verità conciliare, ma del modo con cui le differenti culture ed esperienze vi leggono le proprie verità. Dicevo per questo che l'incertezza aumenta. Si prenda ad esempio la diffusa intenzione di tratteggiare una teologia del laicato e si pongano a confronto i vari esiti conseguiti; grazie all'analisi linguistica, detta magari trascendentale, tutta l'elaborazione teologica di laico e di laicità non è raro che sia fatta coincidere con una semplice ma forte rivendicazione di diritti, se non addirittura con la giustificazione della rivolta e perfino della rivolta armata. Laico sarebbe sinonimo di libero e quindi espressione di libertà, di cui la teologia del laicato dovrebbe occuparsi come d'un suo compito non dico primario, ma specifico (7).

Ma il ventaglio delle deformazioni va ben oltre; al solo guardarlo, viene in mente il riferimento alla torre di Babele, e nessuno dirà che il riferimento è infondato.

2. *Alle origini*

Non per un'operazione d'archeologia linguistica, ma per fissare nei limiti del possibile la data di nascita della parola laico e la sua corrispondenza alla mentalità che l'esprimeva e che vi si rispecchiava, considero ineludibile la questione su quando come e perché tale parola entrò nel linguaggio umano. Alla questione si risponde non escludendo per principio ogni rapporto tra la significatività del segno (la parola laico) e il comportamento di chi vi ricorre; « ma che il significato d'un segno si debba ricercare nel suo uso non è nient'altro che una vuota formula, la quale dà adito a interpretazioni diverse » (8). E quanto diverse siano quelle di laico ho appena finito d'indicare.

Mi pare, pertanto, che in ogni semantema, oltre che i vari elementi di cui è composto, sia doveroso distinguere un significato verbale ed uno formale; e ciò senz'indulgere alle distin-

(7) Tanto per portare un esempio, mi riferisco a SEGUNDO J. L., *Teología abierta para el laico adulto*, 5 voll. Buenos Aires 1968; si veda in particolare il vol. 1: *Esa comunidad llamada Iglesia*. Ma non si può dimenticare il ben più famoso GUTIERREZ G., *Teologia de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1973.

(8) VON SAVIGNY E., *Segno*, in *Concetti fondamentali di Filosofia*, ed. it. a c. di G. Penzo, III. Brescia 1982, p. 1895.

zioni dagli analisti tra significante e significato, nonché tra il significato profondo ch'emerge dall'esperienza e non s'esaurisce mai in una parola né in una formula, ed il significato globale, in cui il profondo confluisce temporaneamente e vi trova momentanea esplicitazione (9).

Se infatti il semantema da analizzare è, come nel caso di laico, d'estrazione cristiana o almeno assimilato dalla lingua cristiana nel patrimonio dei valori cristiani, crollano allora le distinzioni suddette, perché crolla il presupposto sulle quali si reggono: che l'uso dia significato alla parola e che il significato globale specifichi di volta in volta, nel succedersi delle culture e delle differenti condizioni storiche, il significato profondo. Anche se con risultati non sempre convergenti, ormai è stata fatta luce, e credo in misura quasi definitiva, sulla formazione del latino cristiano. Gli studi di J. Schrijnen e di Cristina Mohrmann, cui potrebbero aggiungersi, per citare uomini di casa nostra, quelli di A. Pagliaro-W. Belardi e di S. Boscherini (10), anche se dissentono su alcuni particolari (p. es., se sia preferibile l'espressione: latino cristiano, a latino dei cristiani; se si tratti d'una lingua speciale (*Sondersprache*) o di una lingua a sé, caratterizzata da valori lessicali, semantici e morfologici propri; se sia il frutto d'una classe raffinata o di gente non colta), non dissentono sulla sostanza del cosiddetto latino cristiano e sulle leggi che presiedono alla sua formazione. Allo stato delle conoscenze accertate, si sa che il lento formarsi del latino cristiano portò al costituirsi d'una lingua se non autonoma almeno speciale, e che su di essa i modelli greci e quelli della stessa romanità influirono in larga misura, ma non senza un loro lavaggio nella mentalità e nella coscienza della giovane Chiesa. Dal secondo al terzo secolo s'assiste non solo al costituirsi della lingua cristiana, ma anche al suo notevole arricchirsi di valori lessicali non per semplice germinazione e nemmeno per semplice assimilazione dei suddetti modelli,

(9) Cf. WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, Francoforte M. 1960; GADAMER H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. Tubinga 1965; RICOEUR P., *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*, Parigi 1969; ANTISERI D., cit.

(10) Cf. SCHRIJNEN J., *Charakteristik des Altchristlichen Latein*, Nimega 1932, pubblicato in italiano, con un'appendice di C. Mohrmann, da S. Boscherini, Bologna 1977; MOHRMANN C., *Etudes sur le latin des chrétiens*, I-III Roma 1961-1965 (1968²); PAGLIARO A.-BELARDI W., *Linee di storia linguistica dell'Europa*, Roma 1963; BOSCHERINI S., oltre alla bella introduzione (p. 7-16) e le note al volume di Schrijnen, ha al suo attivo *Sulla lingua di Scien. e Lett. La Colombaria* 26 (1961-62). Ma degni di menzione per i loro altissimi meriti sono anche G. Devoto, G. B. Pighi, A. Quacquarelli ed altri.

ma per un loro adeguamento ed assoggettamento alle particolari esigenze d'una lingua speciale.

Che la rigida classificazione dei « cristianismi integrali o parziali, immediati o mediati », operata da Schrijnen (11), possa esser discutibile, nessuno può contestarlo *a priori*; ma che i « cristianismi » esistono come prodotto lessicale della coscienza cristiana, deve parimente accettarsi.

Nasce così il problema linguistico di laico. E' un « cristianismo »? o addirittura un prodotto cristiano? la lingua comune lo conosceva, o no? e se lo conosceva, in che senso l'usava?

Tali domande perderebbero gran parte della loro problematicità qualora si provasse che laico nasce sul terreno cristiano, come un valore lessicale assolutamente nuovo e specificamente collegato con l'idea biblica di *laòs* o Popolo di Dio. Ma quanti la pensano così, hanno proprio ragione? e l'hanno senza riserve ed eccezioni?

Il già citato De La Potterie non ne pare tanto convinto. Egli dimostra anzitutto che non è proprio esatta l'affermazione secondo la quale il termine sarebbe ignorato dal mondo pagano all'inizio dell'era cristiana. L'opinione assai diffusa che *laikòs* si trovi soltanto, ma senz'alcun peso specifico, nelle Bibbie tradotte in greco da Aquila, Simmaco e Teodozione (2° secolo), nonché nella *1 Clementis*, che ne sarebbe addirittura l'origine ecclesiastica, non è affatto comprovata. Ch'essa abbia trovato accesso perfino in Congar (12), non depone per la sua fondatezza, ma dà credito al sospetto d'un fenomeno ripetitivo, da rivedere criticamente. In un papiro greco del 3° sec. a.C., che De La Potterie riferisce puntualmente, ci s'imbatte in un *laikà tethrammèna* dal senso piuttosto oscuro, ma non lontano dal seguente: « bestie da soma appartenenti ai ceti popolari, o anche provenienti dalle campagne »; e non è l'unico esempio. Ciò consente a De La Potterie di stabilire un punto fermo: che *laikòs* non nasce né dal o col Cristianesimo primitivo, né dal giu-

(11) Si veda la cit. tr. it. di *Charakteristik*, p. 36-47, con citazioni, a favore o no della tesi sostenuta da Schrijnen, dei più noti e riconosciuti specialisti sulla genesi del latino cristiano.

(12) *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Parigi 1953, p. 19. Più obiettivamente s'esprime in *Laie*, in *Handb. theolg. Grundbegrif.*, a c. di H. Fries, 2. Monaco 1963, p. 8: « Ein sowohl im Prophan- Griechisch als auch in dem der Septuaginta seit dem 3. Jh. v. Chr. bezeugter Gebrauch hatte dem Wort den Sinn von unqualifizierter Masse, niederen Volk in Abhebung von seinen Führern gegeben... ».

daismo ad esso contemporaneo. Il medesimo, inoltre, si sente autorizzato a sostenere che il collegamento cristiano di *laikòs* con *laòs* non è senza problemi, perché « nella Bibbia, come nei testi profani » *laòs* ha il senso generale di Popolo di Dio, e quello speciale di « popolo inferiore, distinto dai suoi capi »: con quale dei due sensi il Cristianesimo nascente avrebbe allora collegato *laikòs*? De La Potterie non esita a rispondere: con quello speciale o ristretto, atteso il fatto che in tal senso *laikòs* è testimoniato già prima dell'era cristiana (13).

Il procedimento filologico di De La Potterie è ineccepibile; un po' meno le sue conclusioni. L'avere staccato *laikòs* dalla sacralità del *laòs* biblico, per fissarlo in un ambito precristiano ed estraneo alla coscienza cristiana, sarà certo un bell'esempio d'analisi filologica, che tuttavia non rivela perché l'uso cristiano avrebbe assunto *laikòs* nel senso ristretto del precedente uso profano; ma soprattutto non tien conto di quel fenomeno di creatività cristiana, e singolarmente dei « cristianismi », nel cui novero si dovrà collocare a pieno diritto, per i motivi che saran detti di seguito, anche *laikòs*.

Rilevo frattanto un sostanziale accordo sulla storia letteraria di *laòs* fra De La Potterie e H. Strathmann (14): per ambedue codesta storia ha una fase precristiana, espressa dalla grecità classica e dal greco dei Settanta. Anche Strathmann, e più diffusamente di De La Potterie, analizza la fase predetta alle due fonti: quella profana e quella biblica. Alla fonte profana riscontra *laòs* nell'uso di Omero e della letteratura successiva. Ed in Omero dimostra che *laòs* è, sì, popolo, pluralità di uomini non ancora distinti per ragioni di lingua religione e cultura, ma è anche (proprio come sostiene lo stesso De La Potterie) gente subalterna rispetto ai capi. Dopo Omero, invece, *laòs* è semplicemente l'insieme d'una popolazione. Alla fonte biblica Strathmann legge in *laòs* la traduzione non già di *le hom* (*èthnos*), bensì di *'am*, nel significato di nazione più che di gente e di popolazione. Più specificamente ancora, il *laòs* dei Settanta individuerebbe quella popolazione che vive subordinata alla classe dirigente.

Ne discende, come si vede, un argomento a favore, o meglio una conferma per la tesi di De La Potterie. Con riferimento agli esempi del 2° e 3° secolo a.C., non ha torto il dotto Gesuita

(13) DE LA POTTERIE I., cit. p. 841, 843.

(14) In KITTEL G., *Theol. Wörterb. zum N.T.*, IV p. 29-39.

a sostenere che *laikòs* deriva dall'uso restrittivo di *laòs*. Del resto, il senso restrittivo è già nel suffisso *-ikòs*, se è vero, come l'invocata autorità di P. Chantraine (15) dimostra, che tale suffisso dà vita ad aggettivi indicanti « l'appartenenza ad un gruppo... ad una categoria specifica », e svolge perciò una « funzione classificatrice ». Non a caso, nel passaggio dal greco dei Settanta al latino, *laikòs* diventerà *plebeius*. Resta, peraltro, da dimostrare se il *plebeius* che traduce la mentalità dei Settanta e dello stesso uso profano, traduce anche la mentalità cristiana.

Mantenendo ancora l'osservazione alla fase precristiana, colpiscono due indicazioni di non secondaria importanza: la prima riguarda la natura del semantema, la seconda nasce dalla sua funzione classificatrice. E mentre questa è la costante che accompagna *laikòs* fino alla sua introduzione in ambiente cristiano, l'altra è propria e specifica della fase precristiana e si perderà poi nell'uso degli scrittori cristiani.

Fermo dunque restando il valore categorizzante e classificante di *laikòs*, va sottolineata la sua natura aggettivale e la sua presenza non già nei testi letterari, ma nei papiri. Dal 3° secolo, infatti, e nel solo ambito papiraceo, *laikòs* è un aggettivo in funzione qualificativa e limitativa dei sostantivi ai quali viene accostato: si parla di *laikà tethrammèna* (animali da campagna), *laikè syntaxis* (la tassa imposta ad ogni popolano o subalterno), *laikè boètheia* (protezione dei subalterni), *laikòs ànthropos* (uomo di campagna, plebeo, subalterno, non sacerdote, né impiegato, né militare) (16).

Il fatto che i Settanta, pur conoscendo l'uso di *laòs* nel senso restrittivo di classe o popolazione sottoposta alla classe dirigente, non ricorrano mai al corrispondente aggettivo *laikòs*, è quanto meno sorprendente. Là, infatti, dove Aquila, Simmaco e Teodozione traducono con *laikòs* l'ebraico *hol* (ciò che non è riservato, il non consacrato e quindi profano, ordinario, comune), i Settanta fanno invece ricorso a *bèbelos* (profano, non consacrato). Per es., al posto di *àrtoi laikòi* (pani profani, non consacrati) con cui i suddetti traduttori rendono *1 Sm* 31, 5 i Settanta, più rettamente, avevano tradotto *àrtoi bèbeloi*; e *hòdòs laikè* (via profana) con cui Simmaco traduce il versetto seguente, era stato reso dai Settanta ancora con *hodòs bèbelos*

(15) *Etudes sur le vocabulaire grec*, Parigi 1956, p. 97-171; DE LA POTTERIE I., cit. p. 841-842.

(16) Cf. DE LA POTTERIE I., cit. p. 842-843.

(17). Da esempi di tal genere, appartenenti appunto alla fase precristiana di *laòs-laikòs*, parrebbe rimanere fortemente incrinata già nella fase suddetta l'osservazione sull'uso di *laòs-laikòs* in senso restrittivo o di classe.

Sostanzialmente identica è la posizione di *laikòs* nel *Thesaurus Graecae Linguae* (18), per il quale il significato di popolare o volgare è reperibile nelle suaccennate traduzioni veterotestamentarie di Aquila, Simmaco e Teodozione, mentre nel senso di « non sacerdote » l'aggettivo è fatto risalire a Clemente Romano.

Né diversa è l'indicazione proveniente dal prestigioso *Thesaurus Linguae Latinae* (19), in cui il significato di « profanus, popularis » è il primo fra tutti quelli segnalati e garantiti dal supporto d'un indiscutibile apparato critico.

3. *Nell'uso paleocristiano*

De La Potterie (20) ha rilevato, tra l'altro, ch'esiste una differenza notevole nell'uso di *laikòs* da parte di san Clemente Romano rispetto all'uso che ne vien fatto in campo giudaico e profano: qui *laikòs* è sempre applicato alle cose (pane, via, tassa, etc.), in Clemente invece lo è anche alle persone (*laikòs ànthropos*). Ma ciò che conta di più, è che « quest'uso diventerà preponderante nella Chiesa ».

Che tale sia effettivamente diventato, lo si deduce da Clemente Alessandrino e da Origene per la letteratura patristica in lingua greca, e dall'antichissima versione latina della *1 Clementis*, da Tertulliano, san Cipriano e san Gerolamo per quella

(17) Per tutta questa serie d'osservazioni, cf. ancora il cit. DE LA POTTERIE, p. 844-847 e gli autori ivi segnalati.

(18) Di H. Stephan, successivamente riveduto ed ampliato da K. B. Hase e dai due Dindorff, 5. Parigi 1942-1946, c. 40.

(19) 7/2 Lipsia 1978, c. 896-897. In succinto, identica posizione si trova anche in FORCELLINI E., *Lexikon totius latinitatis*, 3. Padova 1940 (ried.), p. 21.

(20) Cit. p. 848. Da notare che, mentre per ogni altra osservazione critica, De La Potterie s'affida all'autorità altrui almeno per trovarvi conferma ai propri giudizi, qui l'osservazione è tanto evidente e tanto sicura da non aver bisogno di particolari punti d'appoggio.

nella lingua di Roma (21). Non si tratta ormai d'un uso preponderante nell'applicazione di *laikòs* alle persone, ma anche nella sua sostantivazione: è sufficiente, insomma, dire *laikòs-laicus* per indicare la persona non consacrata, già superato essendo l'uso dell'aggettivo per qualificare le cose. E quando il greco, come nel caso di *1 Clem* 40, 6, applica l'aggettivo tanto alle persone quanto alle cose, la lingua di Roma sperimenterà una qualche incertezza e difficoltà a specificarne il significato: dirà « plebeius homo » per rendere con un termine della classicità latina il senso contenuto nel termine greco e relativo a persona subalterna, così come dirà « laica praecepta » in connessione con l'uso greco di applicare *laikòs* alle cose. Incertezze e difficoltà, tuttavia, cederanno presto al suaccennato uso preponderante con il passaggio dell'aggettivo a sostantivo e con la fissazione semantica di esso. Laico, cioè, farà gruppo con vescovo presbitero e diacono, determinando una *categoria* a sé, distinta (non certo contrapposta) rispetto a quelle conglobate nell'ordine sacro. Così in Clemente Alessandrino, che vi ricorre per qualificare la parte della popolazione non addetta al culto e non esita a soffondere il lemma d'un significato peggiorativo (caratteristico delle classi subalterne e non estraneo a volgare e grossolano); così pure nell'unico testo origeniano dove figura *laikòs*, e cioè in *Hom* XI, 3 PG 13, 369 C-I; così soprattutto da Tertulliano in poi, nel periodo cioè in cui *laicus* trova la sua definitiva consacrazione letteraria.

La coerenza metodologica di I. De La Potterie lo porta a due conclusioni:

a) che l'uso cristiano di *laicus* come aggettivo, di cui l'unico esempio si ha nella *Vulgata* (*1 Re* 21,4), è solo un arcaismo e quasi un calco tratto dalle traduzioni greche dell'Antico Testamento, incontrovertibile essendo la sostantivazione del termine nel 3° e 4° secolo dell'era cristiana;

b) che l'uso cristiano di *laicus* come sostantivo non ne altera l'originario significato restrittivo e peggiorativo, ben lontano da quello altamente positivo che non pochi teorici della teologia del laicato, oggi in auge, danno per scontato.

(21) *Ivi* p. 848-851. Nelle note son presentate anche testimonianze di Eusebio, delle Pseudo-Clementine, di Rufino; opportuni e puntuali sono anche i riferimenti agli studi della Mohrmann, del Blaise, del Ducange, di quanti insomma si son cimentati in questa non facile ricerca. E' vero che il Ducange (*Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VI 363) definisce *plebeius* con testi conciliari dell'817 e del 908; ma l'interessante è come lo definisce: «laicus, nullum in clero ordinem adeptus».

Sulla seconda conclusione non sono perfettamente d'accordo, e mi propongo di spiegarne i motivi. Prima però debbo soffermarmi, sia pur non a lungo, sull'uso cristiano di *laicus* come sostantivo. A tale riguardo, prezioso è l'apparato critico del già citato *Thesaurus Linguae Latinae*, a sostegno della tesi che, « nell'uso comune della Chiesa cristiana », il termine *laicus* è contestuale a « vescovo, presbitero, diacono, clero », ed è « sinonimo di plebe, di secolare » nonché d'altre varianti, ormai criticamente recensite. Sta di fatto che, come sostantivo maschile, *laicus* è riscontrato in esempi di Tertulliano, Cipriano, Ottato, Ilario, Evangrio e d'altri ancora; come sostantivo femminile, è verificato in esempi di Venanzio Fortunato e di Gregorio Magno. Sia qui sufficiente riferirne alcuni.

Assai noto è il testo di Tertulliano: « Dandi (baptismum) ... etiam laicis ius est; quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest ... deinde baptismus ... ab omnibus exerceri potest. Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea maioribus competant » (22). Anche ai laici, dunque, ossia ai non diaconi, né presbiteri, né vescovi, ai non facenti parte del clero, compete il diritto (*ius*) d'amministrare il battesimo.

Non meno noti sono altri testi del grande Apologista, riportati anche da I. De La Potterie, e precisamente: « Alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt » - « vani erimus, si putaverimus quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laicis sacerdotes sumus? » (23). I due testi non han bisogno di speciale esegesi. Soggetto di « iniungunt » (assegnano, caricano addosso a, incaricano) sono i montanisti, di cui sprezzantemente Tertulliano mette in evidenza la grande confusione, perfino quella d'assegnare ai laici gli uffici sacerdotali. Divenuto poi egli stesso montanista, esalta ciò che prima aveva contestato. La contraddizione qui non interessa. Se mai, interessa l'uso di *laicus*, il cui significato solo apparentemente sembra contraddetto. Il Tertulliano prima maniera, infatti, lamenta e critica quell'equiparazione ereticale dei laici ai sacerdoti nell'esercizio dei doveri sacerdotali, di cui, nella sua seconda maniera, si farà poi assertore. Ciò dimostra, direttamente e indirettamente, che nell'uso cristiano e secondo il senso autentico che la Chiesa gli

(22) TERTULLIANO, *De bapt.* 17 PL 1, 1917 - CSEL 20, 214.

(23) Rispettivamente *De praescript. haeret.* 41, 8 PL 1, 1204 - CSEL 20, 204 e *De exhortat. castit.* 7, 2-3 PL 2, 922.

riconosce, *laicus* non può confondersi con *ordinatus* e che, pertanto, altro è il laicato ed altro il clero.

A questa medesima distinzione s'ispira evidentemente san Cipriano, del quale san Gerolamo, nell'*Ep* 84, 2, aveva attestato: « Tertulliano magistro utitur, ut eius scripta probant ». E nei suoi scritti troviamo appunto: « ... iam nec laicum remansisse »; oppure: « ... si sibi nec laico communicare contingeret » (24). Tale distinzione è confortata soprattutto da quanto san Cipriano scrive a proposito di *ordo* e di *plebs*, vale a dire circa lo statuto gerarchico della Chiesa. L'*ordo* è così denominato in rapporto alla sua articolazione in vescovi presbiteri e diaconi. Ripartizioni di tal genere sono invece sconosciute alla *plebs*, che peraltro, quanto alla sua qualificazione, riscuote i titoli più caldi e suggestivi da parte del santo Dottore. E' detta « sanctissima et amplissima », « fraternitas collecta » (cioè assemblea di fedeli, sinonimo di « ecclesia »), « populus ». La *plebs* è certamente subordinata all'*ordo*, ma non estranea alla costituzione di esso, anzi nemmeno al governo della Chiesa in quelle cose almeno che ridondano ad utilità comune. Non per questo i *plebaei* prendon parte ai concili; secondo la tradizione apostolica, essi saranno sempre in subordine rispetto ai membri dell'*ordo*, ai quali, in ultima analisi, è affidata la Chiesa nel suo essere, nel suo espandersi e nella sua unità (25).

Non diversa, infine, è la conclusione che consente di trarre l'enorme produzione di sant'Agostino. Secondo l'Ipponense, per nessun motivo il laico è inquadrabile nell'ambito dell'*ordo*, pur essendo anch'egli, in senso vero se pur generico, sacerdote. Una documentazione al riguardo porterebbe molto lontano. Mi limito a qualche testo.

Rivolgendosi « ad Petrum presbyterum », sant'Agostino fa ruotare il discorso sull'asse d'una distinzione reale tra laico presbitero e vescovo. Ammira infatti Pietro per aver baciato la fronte d'un giovane, lui vecchio, e d'un laico, lui presbitero (« caput iuvenis illius senex et laici presbyter osculatus »), dichiarando a sua volta di non vergognarsi, lui vescovo, nell'ap-

(24) CIPRIANO, *Ep* 52, 1 CSEL 3/2, 616; *Ep* 67, 6 CSEL 3/2, 740.

(25) I testi sono ampiamente citati da BATIFFOL P., *L'Église naissante et le Catholicisme*, rist. 2 ed. Parigi 1971, p. 399-484. Su san Cipriano si veda pure MONACHINO V., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel IV sec.*, Roma 1947, p. 135-275; SAXER V., *Le témoignage de saint Cyprien et ses contemporaines*, Roma 1969; MACCARRONE M., *L'episcopato nel II sec. e la cattedra episcopale*, in *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica* (II-IV secc.), Milano 1970, p. 191-206.

prendere da un presbitero ciò che questi ha appreso da un laico («Absit enim ut erubescam a presbytero discere, si a laico tu non erubuisti») (26). Sant'Agostino non appartiene più al periodo della letteratura protocristiana. Si è ormai oltre il 4° secolo, in un'epoca in cui il passaggio dal greco al latino è un fatto compiuto (27). Con tale passaggio si verifica pure il fenomeno d'un dinamismo lessicale che, anche quando s'esprime con calchi latini di semantemi greci (*laicus* da *laikòs, mysterium* da *mystèrion, diaconus* da *diàkonos, presbyter* da *presbyteros, episcopus* da *epìskopos*, e via dicendo), introduce nei termini così coniati un contenuto semantico sostanzialmente nuovo: quel contenuto che, discendendo dalla matrice cristiana della verità rivelata e predicata, e perciò stesso venuta a contatto con la cultura, con i suoi valori e disvalori, con essa si imparenta non già per diluirvi ciò che di tale contenuto è originario, ma per cristianizzare con esso la cultura stessa. Nascono in tal modo i « cristianismi ».

4. Laicus*: un cristianismo?*

Se la genesi del cristianismo è quella appena accennata, lo stesso chiedersi se *laicus* sia un cristianismo contiene il sospetto che le conclusioni riduttive rispetto al senso cristiano di *laicus*, alle quali I. De La Potterie è pervenuto in seguito alle sue indagini sull'uso precristiano di *laikòs*, abbiano il supporto irrefutabile d'una risultanza critica. E' questo il sospetto che mi ha già indotto ad esprimere un certo dissenso dalle conclusioni suddette.

Il gergo cristiano non nasce come un fungo dopo uno scroscio di pioggia e qualche raggio di sole. Lo si consideri o no una lingua autonoma, abbia o no ragione chi invece ne fa una lingua a parte (*Sondersprache*), il fenomeno del suo costituirsi come lingua presenta una non discutibile parentela con i precedenti modelli greci. E' in ciò il segno che ci fu un processo

(26) AGOSTINO, *De natura et origine animae* II 1.1 CSEL 60, 336. Lo stesso concetto riaffiora poco dopo in questi termini: « ... homo gravis seductus a juvene et a laico presbyter », *De natura*, cit. II 3.6 CSEL 60, 340; cf. *ivi* III 12.18 CSEL 60, 374; IV 1.1 CSEL 60, 379.

(27) La liturgia eucaristica, rimasta greca a lungo, si latinizzò definitivamente, almeno a Roma, sotto papa Damaso (366-384); pur essendo iniziata assai presto, la latinizzazione cristiana nei primi tre secoli non ruppe tutti i ponti col greco; cf. MOHRMANN C., *Dopo quarant'anni*, in SCHRIJNEN J., cit. p. 102-103.

d'assimilazione insieme e d'adeguamento di codesti modelli, una loro « attemperatio » rispetto alla specificità del senso cristiano. Di essi indubbiamente la nuova lingua veniva impadronendosi, ma per caricarli di significati nuovi, i propri, quelli grazie ai quali essa veniva costituendosi in lingua o autonoma o speciale. Poco importa se il fenomeno non è di rilevanti proporzioni, né ha un peso determinante il fatto che tale fenomeno ha in comune con altre lingue, poste in condizioni analoghe, gli stessi procedimenti assimilativi; ciò che importa è che il fenomeno sia avvenuto, e sia avvenuto stabilendo una connessione tra il modello assimilato ed i valori nuovi del soggetto assimilante. Mi riferisco soprattutto a quelli che J. Schrijnen (28) chiama « cristianismi diretti », non mediati da rapporti di dipendenza da altre matrici linguistiche e significanti esclusivamente un rapporto con la complessa realtà cristiana: « idee, costumi, istituzioni, ecc., sia che queste particolarità appartenessero al latino cristiano antico e fossero dunque indigene, sia che fossero entrate o come puri imprestiti lessicali, o come veicoli d'idee nuove nella comunità culturale e linguistica dei cristiani, soprattutto tramite le traduzioni bibliche » (29). Tali per Schrijnen sono *Trinitas, incarnatio, tribulatio, salvatio, salvator, collecta, missa, memoria, confessio, vigilia, eucharistia, evangelium, pascha, baptisma, martyr/martyrium,* ed altri ancora.

E' ovvio che un cristianismo diretto, anche se identificabile in un lemma preso a prestito da altre fonti linguistiche, in quanto tale prestito assume una funzione veicolare d'una idea cristiana (ed in casi del genere non importa se il prestito avvenga mediante un calco o una traslitterazione), è veramente *cristianismo* in forza del valore cristiano che lo informa e che ne viene significato, indipendentemente dall'eventuale provenienza non cristiana del modello preso a prestito. I modelli greci, al riguardo, insegnano qualche cosa

Perfino i cristianismi indiretti, che per definizione non son legati da un rapporto di necessità con la matrice del mondo cristiano, per il fatto stesso che ne subiscono l'influsso non possono esserne liberamente e gratuitamente dissociati. Lo impedisce codesto stesso influsso, in conseguenza del quale diventano essi pure portatori di contenuti cristiani.

Come allora valutare *laicus?* e come classificarlo?

(28) Cit., p. 14, 40-46, 105-109.

(29) *Ivi,* p. 40.

Il silenzio di Schrijnen, nelle sue esemplificazioni, può sorprendere alquanto. Mi riferisco all'Autore di *Charakteristik*; altrove sembra che le cose stiano un po' diversamente. Gioverà, peraltro, rilevare che, trattandosi d'esemplificazioni, il silenzio non ha uno speciale significato. Significa molto, invece, l'analisi critica, indubbiamente applicabile anche a *laicus*.

Molto di più sorprende il silenzio della Liturgia, i cui inni e le cui preghiere ignorano sistematicamente la parola *laicus* (30). In effetti, anche la Liturgia conosce la distinzione tra laici e chierici, ma non l'esprime con queste parole. I chierici son per lo più « servi tui » ed i laici la « plebs tua sancta ». Nel *Te igitur* del Gelasiano (1244) si ha un'articolazione nettamente gerarchica, che va dal papa, al vescovo locale, al collegio dei vescovi, per terminare agli « omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus ». Non sembra neanche possibile un pur tenue dubbio sul valore distintivo e classificante d'una siffatta articolazione: con essa s'individuano i vari membri della Chiesa, ed ai vari livelli. Se dunque da una parte si ha l'individuazione dei chierici, dall'altra risponde quella dei laici, nonostante che la parola sia taciuta; ai laici si arriva seguendo la progressione semantica dal vertice supremo alla base.

Tuttavia, né generalizzazioni né semplificazioni son qui consentite; le vieta tutto un gioco di sfumature lessicali. Per es., *plebs* di per sé non ha molto in comune con *populus*; la *plebs* — detta anche *familia* e talvolta *servitus* — indica l'organismo cristiano nella sua complessità di laici e di clero, allo stesso modo che i *servi* del linguaggio liturgico son non solamente i ministri ma anche i semplici fedeli, cioè i laici. *Populus*, dal canto suo, con i sinonimi *christifideles*, *fratres circumstantes* ed analoghe espressioni, è detto prevalentemente dei laici.

Sono assai sintomatici alcuni esempi, quali « munera populi tui », « populo tibi (i.e., episcopo) commisso », « ad regendum populum sanctum Dei», e gl'innumerevoli altri che potreb-

(30) Cf. BLAISE A., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Tournhout 1966, spec. p. 523; ID., *Dict. lat.-fr. des Auteurs chrétiens*, ivi 1954. Non fa quindi meraviglia che nemmeno in PFLIEGER A., *Liturgicae orationis concordantia verbalis*, 1. *Missale Romanum*, Roma-Frib. Br.-Basilea 1964, si riscontri una sola volta *laicus* e si trovi al suo posto (p. 78-79) « populus christianus », « christiana plebs », « christiani », « fideles christiani » o semplicemente «plebs» (p. 500-501) e «populus» (p. 504-507). Anche JUNGMANN J. A., *Missarum Sollemnia*, 2 voll. Vienna 1949[2], fatte poche eccezioni, parla quasi sempre di fedeli invece che di laici, tale essendo la lezione che proviene dalla Liturgia.

bero ancora addursi (31), anche se improvvise oscillazioni nell'uso di *plebs* e di *populus* rendon circospetti nel trarre questa o quella conclusione. Tuttavia, se una conclusione è possibile, è che nell'uso liturgico di *populus*, ma non di *plebs*, si riflette tutto il contenuto concettuale di *laòs*, quel medesimo contenuto sul quale ha indugiato l'attenzione critica di De La Potterie e deve ora indugiare anche la nostra.

Lo studio del vocabolario greco (32) mette in evidenza una costante di non poca importanza, che va dal greco profano a quello dei Settanta. Alludo al significato speciale o ristretto di *laòs*: non semplicemente popolo nella sua più generica accezione, ma popolo come un insieme di categorie o di classi subalterne. In termini moderni non sarebbe troppo scandaloso, forse, un *laòs* tradotto con proletariato, se già nel 1853 non s'esitava a riconoscervi le classi lavoratrici e artigiane, distinte da quelle dei militari, degl'impiegati e dei sacerdoti (33).

Come ormai si sa, anche nel greco dei Settanta *laòs* ha il significato speciale o ristretto delle classi inferiori. O, per esser più preciso, dirò che i Settanta gli affidano una doppia funzione distintiva: all'esterno e all'interno d'Israele. All'esterno, per significare il popolo eletto, come tale contrapposto alle *ethnè* (tr. di *gôjim*, in latino *gentes*), ossia popoli stranieri e pertanto pagani; all'interno, per distinguere le varie tribù da quella levitica e dai capi politici. Il ricorso alla coppia *hòi hierèis kai hò laòs* (*Es* 19, 24; *Ger* 26, 7; *Neh* 7, 73; *Is* 24, 2 et alibi) è significativo: *laòs* comprende le classi non levitiche, non ha sacerdoti ed è quindi sottoposto ad essi.

Riportando allora l'attenzione nella sfera della Liturgia, si dovrà riconoscere poca o nessuna importanza al fatto del suo silenzio su *laicus* come aggettivo e come sostantivo. Tale silenzio non comporta un rifiuto, specie in considerazione del frequente ricorso a *populus* e della sua distinzione da *plebs*, imposta dalla necessità di trasferire in *populus* tutto il significato speciale di *laòs*.

(31) Cf. BLAISE A., *Le vocabulaire*, cit. p. 523-528. Tuttavia anche qui l'eccezione non manca: il Gelasiano I, 40, 375 con « sacratus tibi populus » designa il clero.

(32) Cf. per es. BONITZ H., *Index aristotelicus*, Bertino 1870; PREISIGKE F., *Wörterbuch d. griech. Papyruskunden*, Heidelberg-Berlino 1924-1931; ZORELL F., *Novi Testamenti Lexikon graecum*, Parigi 1931; BAUER W:, *Griechisch-deutsches Wörterb. zu den Schriften des NT*, Berlino 1937; BOISACQ E., *Dict. étymol. de la langue grecque*, Parigi 1938; CHANTRAINE P., cit.

(33) Cf. DE LA POTTERIE I., cit. p. 842 n. 6, dove son recensiti papiri greci e loro traduttori.

Così stando le cose, il discorso non è più relativo al solo ambito liturgico, dove infatti si riscontrano indiscutibili agganci non tanto ad una semplice parola di provenienza greca, ma ai suoi sinonimi latinamente più corretti, e soprattutto a quella mentalità che signoreggia e la parola e i suoi sinonimi. E' allora di non secondaria importanza il rilievo che *laikòs*, taciuto dai Settanta ma non dalla tradizione greca sia giudaica che cristiana, mantiene sempre una certa correlazione con il significato speciale che anche i Settanta riconoscono a *laòs*; con una differenza, però, sulla quale sembra sorvolare l'analisi di De La Potterie.

Ho detto, infatti, che i Settanta ricorrono a *laòs* per designare il popolo eletto e distinguerlo dai popoli pagani, ma anche per indurre una distinzione all'interno dello stesso popolo eletto tra chi ha compiti direttivi e tutto il resto della popolazione (*laòs*) che ne viene diretta. Ho detto pure che *laikòs*, ignorato dai Settanta, fu ripreso da Simmaco e compagni, deducendolo da *laòs*, così come aveva già fatto la grecità classica, e lo rivestirono dello stesso significato speciale di *laòs*. Ciò dimostra che costoro lessero nel *laikòs* dell'idioma greco tutto il contenuto concettuale dell'ebraico *hol* (profano, o meglio ciò ch'è permesso, non riservato, non sacro e quindi non *qados*), ma dimostra anche che preferirono *laikòs* a *bèbelos* (ordinario, profano, ma anche profanato, dissacrato, insozzato) per non assumere di questo il senso peggiorativo (34).

A questo punto non sembra infondata la seguente conclusione: la dipendenza di *laikòs* da *laòs* e la connessione dell'uno con l'altro non sono solamente quelle, puramente formali, esistenti tra un aggettivo e il sostantivo che lo ingenera, ma anche quelle, sostanziali, del significato comune ad ambedue. Ed a tale riguardo non basta riferire, come fa De La Potterie (35), il parere dei grecisti, secondo il quale « gli aggettivi in *-ikòs* esprimono propriamente appartenenza ad un gruppo », per poi stabilire che *laikòs*, ricco di tutto il senso speciale di *laòs*, non ha altra funzione che quella d'indicare, « all'interno del popolo, una categoria opposta ad un'altra » o ad altre. Ma bisognerà analizzare in che cosa consista il senso speciale che la tradizio-

(34) DE LA POTTERIE I., cit. p. 846 n. 16: dimostra derivazioni e significati vari dei due vocaboli greci, ma annota anche con ragione che *bèbelos* «in Filone e nel Nuovo Testamento ha sempre un senso peggiorativo».

(35) cit., p. 841.

ne giudaico-cristiana in ambiente greco attribuisce a *laòs*. E poiché, come sopra ho ricordato, di speciale in tale senso emerge un suo riferimento tanto al popolo eletto e, come eletto, « separato » dai popoli pagani, quanto a coloro del popolo eletto che non attendevano a compiti direttivi, sarebbe limitativo oltre che non sufficientemente documentato restringere il significato di *laikòs* ad una semplice funzione distintiva tra le varie classi del popolo eletto.

Gli esempi dell'uso liturgico e delle fonti paleocristiane illustrano abbastanza chiaramente l'ambito semantico di *laicus* e dimostrano che il suo senso speciale riflette, sì, quello di *laòs*, ma nel suo duplice contenuto concettuale di popolo eletto e di classi sottoposte. Se riflettesse soltanto questo ultimo significato, ne assumerebbe fatalmente il senso peggiorativo, che invece le fonti escludono preferendo *laikòs* a *bèbelos*; e *laicus* sarebbe allora sinonimo di profano, campagnolo, colonico, impuro, non consacrato e perfino sconsacrato, oltre che di sottoposto. Se non che l'accennata preferenza dà a *laicus*, come primario, il significato di battezzato, consacrato, purificato e perciò stesso reso membro del Popolo di Dio. Ne consegue che *laicus* è, per dirla con Schrijnen, « una particolarità della lingua speciale del cristianesimo primitivo », che esprime direttamente un'idea cristiana e conformemente alla concezione generale del cristianesimo: è insomma un cristianismo e diretto per giunta. Se si volesse spiegare in che senso *laicus* è un cristianismo, bisognerebbe dire che lo è per due motivi: lessicologicamente, perché nei riguardi della lingua latina rappresenta un neologismo; semanticamente, perché introduce nel neologismo ottenuto dal calco dell'originale greco un contenuto cristiano, estraneo all'originale stesso. C'è peraltro anche una terza ragione, ed è quella da cui tutti i cristianismi diretti dipendono: la necessità per la nascente Chiesa d'infondere nelle parole i motivi della sua fede e del suo mondo ideale.

Ed ecco allora che le già citate circonlocuzioni della preghiera liturgica, pur ignorando la parola *laicus*, assumono nei confronti di questa un valore probante che la conferma come cristianismo diretto: le circonlocuzioni, infatti, confermano che proprio di *laicus* è il mondo ideale e la mentalità stessa del cristiano. Conferme indubbiamente più chiare provengono inoltre dalle testimonianze patristiche, le quali, da Tertulliano in poi, non lasciano adito ad ombra di dubbio circa il rapporto tra *laicus* e mentalità cristiana: le citazioni precedentemente addotte ne sono una riprova.

5. *Tra evoluzione ed involuzione*

La ricerca del senso specifico di *laicus* attraverso le testimonianze della più antica letteratura cristiana, approda inevitabilmente ad un concetto di laico, non tanto negativamente quanto e soprattutto positivamente definito nel suo statuto ontologico-dinamico di battezzato e membro del Popolo di Dio. Tale ricerca non può essere svalutata da risultanze storiche in parziale contraddizione al suindicato concetto positivo di laico. La Chiesa, infatti, è un corpo vivo, e perché vivo, alterna momenti forti a momenti meno forti, se non addirittura d'una fragilità impressionante. E' questa la ragione per la quale, al prodigioso espandersi del Popolo di Dio, di cui s'era fatto eco Tertulliano (36) e che aveva visto un laicato fortemente attivo nella- e per la vita della Chiesa, fan riscontro periodi di fiacchezza laicale, durante i quali e sui quali l'incidenza laicale è appena percepibile, o non lo è affatto. Non che in quei periodi il laico cessasse d'esser laico per modifica del suo statuto specifico, la qual cosa, anche solo come ipotesi, sarebbe assurda. E neppure è da pensare che stesse per venir meno nella Chiesa la componente laicale, perché una Chiesa tutta di chierici e di monaci non sarebbe meno assurda. Il fatto è che, in certi periodi, la coscienza comune non percepì più tutta la ricchezza ontologica e la specificità cristiana del laico, in conseguenza di un progressivo *clericalizzarsi* della vita ecclesiastica. Ci furon momenti in cui la preponderanza clericale parve togliere il respiro e la stessa consistenza o identità ecclesiastica alle componenti laicali.

Beninteso, in questa costatazione non c'è proprio nulla di quel « j'accuse » che Y. Congar (37) ha tante volte ripetuto nei suoi numerosi scritti storico-teologici, sottoponendo a vere requisitorie le cause della clericalizzazione della Chiesa. Il fenomeno, peraltro, è storicamente e criticamente circoscritto, e la importante analisi che H. Fries (38) di esso ha fatto, spiega assai serenamente il progressivo affermarsi della vita ecclesiastica in senso clericale e perfino teocratico, dalla svolta costantiniana sino all'epoca gregoriana e al fallimento del grandioso

(36) *Apol.* 37 PL 1, 462.

(37) *Sacerdoce et Laïcat dans l'Eglise,* in *Vie spirituelle* 1 (1946) 6-39; *Jalons pour une Théologie du Laïcat,* Parigi 1961 (opera monumentale, di cui questa o quella tesi estremista e dissacratoria non inficia il valore, la ricca documentazione e l'originalità della riflessione teologica). Cf. anche al riguardo PHILIPS G., *I laici nella Chiesa,* tr. it. di G. Perotto, Milano 1964, p. 33.

(38) *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica,* in *Mysterium Salutis* (MS) 7, Brescia 1972, p. 267-346, ma sp. p. 283-301.

progetto che Gregorio VII aveva accarezzato e perseguito. Il differenziarsi dei ruoli, iniziatosi fin dal 3° secolo ed esaltatosi in forme anche aberranti dal 6° in poi, non presenta i soli aspetti negativi che mortificano la presenza dei laici nella Chiesa. In realtà, l'esenzione dei chierici dai famosi *munera* a favore dello Stato, se privilegiò i destinatari del provvedimento, ciò fece soltanto per porli in condizione d'attendere con maggior libertà ai propri doveri sacerdotali. Anche la loro esenzione dalla *lustralis collatio* non prevedeva, né tanto meno intendeva l'abuso di chierici ingordamente e scandalosamente dediti al commercio. Perfino l'uso d'alcuni titoli (per es. *gloriosissimus* per il vescovo di Roma e, dopo il 4° secolo, anche per tutti gli altri; *illustris* per i presbiteri ed i diaconi) voleva soltanto essere un riconoscimento della loro nobilitante missione, non un motivo di sempre più marcata svalutazione laicale. E l'insorgere del fenomeno monacale, se pur approfondisce il solco delle differenziazioni ecclesiastiche, risponde anche all'intento di promuovere efficacemente l'ideale ascetico dell'*Imitatio Christi* e segnatamente della *vita angelica*, attraverso la fuga dal mondo (*apostaxis*), l'astinenza del corpo e dello spirito (*enkràteia*), la suprema pace dell'anima nella perfezione della virtù (*apàtheia*).

E' vero che dal 6° all'8° secolo i ruoli vennero nella Chiesa ancor più differenziati, spesso in misura eccessiva e con risultati mortificanti; ma è anche vero che la differenziazione rispondeva idealmente ad un intento d'imitazione o attuazione analogica, nell'organismo ecclesiastico, della *gerarchia* teorizzata dallo Pseudo Dionigi. Inoltre, il costituirsi dei monaci a fronte dei chierici e dei laici voleva sottolineare la non univocità del porsi alla sequela di Cristo e l'attuarsi nella Chiesa delle « mansiones multae » (*Gv* 14, 2), anche se poi finì per dissociare radicalmente i laici dai titolari delle funzioni più nobili, con conseguente subordinazione degl'illetterati (*idiòtai*) e dei secolari (*biotikòi*) agli spirituali (*pneumatikòi*), detentori ufficiali della dottrina e della santità, com'eran ritenuti soprattutto monaci e chierici. Ed infine bisogna tenere nel debito conto anche i motivi del passaggio della Chiesa ad un assetto quasi *imperiale*; il suo svincolarsi dalla stretta del potere politico, anche se portò all'esagerazione del *sacerdotium*, era mosso da una insopprimibile esigenza di libertà (39).

(39) HOFFMANN K., *Der Dictatus Papae Gregors VII*, Paderborn 1933; CARON P. G., *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*, Milano 1948; LEITMAIER L., *Der Laie in der Kirche im Mittelalter und im 20. Jh.*, in *Zeitschr. der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, Kanon. Abteilung, 39 (1953) 28-45; CONGAR Y., *L'ecclésiologie du haut Moyen Age*, Parigi 1968.

Le intenzioni, tuttavia, non bastano a dar ragione d'un'epoca e delle sue caratteristiche. Ancor meno quando le intenzioni stesse son contraddette, in tutto o in parte, dai fatti. E i fatti pongono in evidenza una stretta correlazione tra il dilatarsi delle attribuzioni e delle competenze clericali e la progressiva caduta di quelle laicali. A sua volta, l'estraniarsi dal mondo per un più perfetto ideale ascetico ha, come contraccolpo, un implicito giudizio negativo circa le possibilità ascetiche e salvifiche dello stato laicale. La caduta, in ultima analisi, è quella del significato specifico, ossia specificamente cristiano, di laico. I laici sono ora considerati non tanto in base alla loro consacrazione battesimale, quanto alla non rilevanza politico-religiosa della loro presenza. E se qualche residuo di competenza vien loro ancora riconosciuto, come preparare al battesimo o amministrarlo in casi di necessità, nonché presenziare a qualche sinodo ecclesiastico (40), la discriminazione resta sempre evidente nei limiti entro i quali quel residuo ha un suo respiro. I laici sono ormai gl'incompetenti, e pertanto, quasi per definizione, i sottoposti alle altrui competenze, vale a dire alle competenze della classe clericale. Rispetto ai chierici i laici non sono, perciò, che semplici discepoli (41); solamente ai chierici i gradi più alti della gerarchia sono aperti, non ai laici, e su questa connotazione negativa poggerà la nozione di laico che, da allora, si farà sempre più strada nella Chiesa.

Una ripercussione negativa si avrà, per es., sulla stessa ecclesiologia, più intenta ad esasperare la differenziazione gerarchica dell'istituto ecclesiastico che non ad approfondire il mistero della *sponsa Christi*. Ci saranno momenti in cui l'esasperazione suddetta arriverà a tal punto, da identificare la Chiesa coi suoi vertici. Gerloh von Reichenberg si lamentava non senza motivo in questi termini: « Nunc dicitur curia Romana, quae antehac dicebatur Ecclesia Romana », ma il ben noto Egidio Romano non si lamentava affatto quando sosteneva con piglio sicuro che il Papa, in quanto « tenet apicem ecclesie, dici potest ecclesia » (42).

(40) Cf. BODIN Y., *S. Jérôme et les laïcs*, in *Rech. Augustin.* 15 (1969) 133-147; GRYSON R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1972. Era dottrina di sant'Ambrogio che, in questioni di fede, i laici non disputassero ma accettassero, e in questioni disciplinari non giudicassero ma fossero giudicati, restando insomma in una posizione d'ascolto e d'obbedienza: *Ep* 21, 4 PL 16, 1003-1004.

(41) CONGAR Y., *Laie*, in *Handbuch* (Fries), cit., p. 10; cf. ID., *Der Laie*, Stoccarda 1957.

(42) *De ecclesiastica potestate* III, 12 ed. cr. di BROSS S., Parigi 1930, p. 209, cit. da FRIES H., *Mutamenti*, cit. p. 293.

La Chiesa era dunque il suo vertice, e siccome il vertice si personalizza nel Papa, in lui, considerato « fons et origo » di tutta la realtà ecclesiastica, compresa la gerarchia, era la Chiesa. Sul gradino più basso di essa, privi d'ogni attribuzione gerarchico-ministeriale, e quindi al limite estremo dell'ecclesiasticità, trovavano la loro collocazione ecclesiastica i laici: oggetto d'azione, non soggetto. Quando qualcuno ebbe l'ardire, specie sul piano politico, d'atteggiarsi a soggetto, incrinando la teoria delle due spade (cf. *Lc* 22, 38), cioè del potere sacro e di quello imperiale concentrati nelle mani del Romano Pontefice, questi non esitò a sentenziare: « Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas » (43). Queste parole, e la bolla papale cui danno inizio, unitamente alla teoria delle due spade, depongono per una mentalità ormai esasperatamente clericale (44), che del resto la bolla *Saepe sanctam Ecclesiam* (1.8.1294) aveva già sintomaticamente giustificato contro le associazioni pseudomistiche, come quella dei Fratelli del Nuovo Spirito, tutte laicali e colpevoli di rivendicare a favore dei propri membri, uomini e donne, diritti e ministeri saldamente detenuti ed esercitati dai chierici (45).

Dai condizionamenti della mentalità clericale, tuttavia, già nell'Alto Medio Evo la coscienza cristiana tenterà più volte di svincolarsi. Lo stato giuridico dei laici, se ne tenesse conto più o meno, li inseriva costitutivamente, insieme con i chierici ed i monaci, nella struttura complessiva della *christianitas*. E que-

(43) BONIFACIO VIII, Bolla *Clericis laicos* (25.2.1296) cit. da FRIES H., p. 293. Cf. INNOCENZO III, *Sermo III* PL 217, 665: « In signum spiritualium contulit mihi mitram, in signum temporalium coronam ». La teoria delle due spade, che già si trova in S. BERNARDO, *De consider.* IV, 3 PL 182, 776 C, non va intesa come arbitraria usurpazione papale dei diritti temporali. A questo riguardo Innocenzo III già faceva la sue riserve (Cf. *Acta Aragon.*, a c. di H. Finke, 1. Berlino-Lipsia 1908, p. 222) e lo stesso Bonifacio VIII nel concistoro del 24.6.1302 confessò ch'era ben lungi da lui il miraggio d'un potere illimitato nel temporale, e d'un *regnum* alle dipendenze del Papa, desiderando egli soltanto che le due potestà fossero bene « ordinatae » (Cf. DS introd. alla bolla *Unam Sanctam* p. 279. Si veda anche DUPUY P., *Histoire du Différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel, roy de France*, Parigi 1655, p. 663-683 dov'è riprodotto il testo del famoso *Rex pacificus*, limitativo della potestà papale al solo ambito spirituale).

(44) Cf. JEDIN H., *Origine medievale del clericalismo*, in *Chiesa della fede e Chiesa della storia*, tr. it. di A. Destro, A. M. Fidora e G. Poletti, Brescia 1972, p. 92-110.

(45) Cf. BONIFACIO VIII, Bolla *Saepe sanctam Ecclesiam*, DS 866. Per la letteratura sui fraticelli e gli spirituali del XIII sec., cf. WOLTER H., *Fanatismo cristiano nel XIII sec.*, in *Storia della Chiesa*, dir. d. H. Jedin, vol. V/1, tr. it. di G. Mion, Milano 1976, p. 353-355 (l'aggiornamento bibliografico è di G. Spinelli).

sto era il dato di fatto inoppugnabile, e come tale riemergente dal soffocamento in cui lo costringeva la teologia della *plenitudo potestatis* e del riconoscimento della *ratio Ecclesiae* alla sola curia. Sotto altro profilo, il p. Chenu ha studiato « il risveglio della coscienza nella civiltà medievale » (46); si può dire, però, che nella risvegliata consapevolezza della dignità ed originalità della persona, affiora un'esperienza della fede e dei suoi rischi ch'è anche esperienza laicale. Il vero male del momento fu di non trarne, sul piano teoretico ed operativo, le dovute conseguenze o di eluderle in una più o meno evidente contraddizione (47). In pratica, venne attuata una dissociazione del semplice battezzato dall'insieme del *corpus ecclesiasticum*, nella cui unità il battesimo l'aveva innestato. Di qui le reazioni. Alla pretesa di sintetizzare ed individuare la Chiesa nel suo vertice clericale, rispose la pretesa laicale d'un esclusivismo aberrante anch'esso, perché di segno opposto.

Diversi fatti concorsero a promuovere nei laici una consapevolezza nuova della loro presenza e delle loro funzioni nella Chiesa. Le Crociate, ch'erano state « l'espressione più pleonastica della supremazia e del dominio universale del Papa » (48), ebbero l'effetto, a prescindere dal loro esito politico-militare, di plasmare il *miles Christi*: non solo il cavaliere che ha in Cristo il suo condottiero e nella croce il suo vessillo, ma anche il difensore della Chiesa, che sacralizza l'etica cavalleresca della fedeltà e del servizio, considera *martyrium* o testimonianza di fede il morire per Cristo e vede nella difesa della Chiesa e dei suoi beni, nella lotta contro i suoi nemici, nell'aiuto ai poveri, alle vedove, agli orfani, lo strumento a sua disposizione per attuare l'ordine divino e così render gloria a Dio. A ciò poi si aggiunga:

a) il diritto dei laici, riconosciuto come tale e non come semplice consuetudine, all'amministrazione del battesimo e del matrimonio;

b) il coinvolgimento laicale nell'amministrazione del patri-

(46) CHENU M. D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Parigi 1969.

(47) Cf. COX R. J., *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writings of the Medieval Canonists*, Washington 1949. Per le fonti si veda, oltre alle collezioni del Friedberg (Lipsia 1881 e successive ristampe), STICKLER A. M., *Historia Iuris Canonici*, 1: *Historia Fontium*, Torino 1950.

(48) FRIES H., *Mutamenti*, cit. p. 293.

monio ecclesiastico e, dopo Graziano, in forza dell'istituto del patronato, anche nella politica e nella distribuzione dei benefici ecclesiastici;

c) il costituirsi delle corporazioni e soprattutto delle confraternite, che portarono il laico nel cuore stesso dell'organizzazione socio-ecclesiastica;

d) l'apertura delle prime università a maestri e discenti laici, con conseguente dilatazione dello spazio a disposizione del laico nell'ambito degli studi teologici filosofici e giuridici;

e) il fiorire di movimenti, spesso penitenziali, che non poco concorsero a definire la spiritualità medievale ed a popolare di Santi la Chiesa, anche se, purtroppo, tali movimenti non raramente confinavano con l'esaltazione e l'eresia (49).

Né va passato sotto silenzio un altro motivo del risveglio laicale, rappresentato dalle lotte dei cosiddetti « registi » a difesa d'una radicale indipendenza del potere temporale da quello ecclesiastico, e perfino in vista, talvolta, d'una subordinazione della Chiesa alla giurisdizione del principe: Marsilio da Padova e Guglielmo d'Ockham ne furono gli esponenti maggiori e con i loro scritti, non privi d'infocata passione e di gravissimi errori, sostennero i diritti dei laici a ruoli non solo e non più subalterni nella Chiesa.

Il clericalismo medievale, fondato sul monopolio ed i privilegi dei chierici, veniva dunque sfaldandosi ancor prima che la Riforma protestante tentasse d'annullare ogni distinzione tra sacerdoti e laici. E se, da una parte, il risveglio laicale trovò aperto, o quanto meno non ermeticamente chiuso il pensiero teologico-giuridico della Chiesa, dall'altra esso apparve eversivo d'un ordine costituito che si pretendeva divinamente fondato. Fu anzi questo uno dei motivi che indirizzò il risveglio stesso verso esiti eterodossi e rivoluzionari, anche se poi sospinse la rivoluzione a mordersi la coda, come nel caso di Lutero, co-

(49) Sull'insieme di queste indicazioni si veda soprattutto GRUNDMANN H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und den religiösen Frauenbewegungen im 12. und 13. Jh. und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Darmstadt 1961², tr. it. Bologna 1974; si veda anche CHENU M. D., *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangelique*, in *Revue Hist. Eccl.* 49 (1954) 59-89; LEITMAIER L., cit.; VOLPE G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze 1961².

stretto a fare i conti con il radicalismo di Carlostadio e dei « fanatici » di Müntzer. Costoro, infatti, prendendo spunto dalla tesi, cara a Lutero, del sacerdozio universale, violentemente pretesero a favore dei laici ogni diritto sacerdotale, e in special modo quello della lettura diretta e spiegazione autonoma della Bibbia. Per averne ragione, Lutero si vide costretto all'uso di mezzi repressivi, la qual cosa, con suo grande disappunto, gli valse lo spregiativo titolo di « nuovo papista » (50).

Nel periodo successivo alla Riforma protestante e in chiara antitesi con essa, venne sviluppandosi una multiforme corrente di spiritualità e di pietà popolare, alla quale perciò il mondo laicale non poteva rimanere estraneo. La letteratura ascetico-mistica dell'epoca, con il pluralismo delle sue scuole: la francescana (Francesco di Osuna, Pietro D'Alcantara, Giovanni degli Angeli), la carmelitana (Santa Teresa d'Avila, san Giovanni della Croce), la domenicana e quella, per non pochi motivi contrapposta, della giovane Compagnia di Gesù, fu uno straordinario coefficiente di rinnovamento ecclesiastico e di promozione spirituale, ai vari livelli della Chiesa e con felici influssi sulla sua componente laicale. La proiezione antiprotestante di codesta spiritualità, tutta protesa all'adorazione eucaristica, alla devozione mariana, alla pratica dei pellegrinaggi, non le impedì, anzi, d'assumere caratteristiche laicali. Mentre le antiche corporazioni medievali cedevano il passo alle insorgenti confraternite, si composero prediche ad uso domestico, e grande incremento si dette alla stampa di libri devozionali e d'immagini sacre. I singoli cristiani e le famiglie nel loro insieme organizzavano la loro pietà a imitazione di quanto avveniva nei grandi palazzi dei nobili. Anche la superstizione fiorì (51); è la moneta falsa che nemmeno esisterebbe se non esistesse quella vera. Si tratta insomma d'un laicato orante: in gran parte ancora non emancipato dalla tutela clericale, ma già sulla strada d'una maggiore autoconsapevolezza per una maggiore autonomia.

Anche senza valorizzare più del dovuto alcuni esempi del tardo '400 e del primo '500 (Compagnia del Divino Amore, - Bianchi della giustizia - Oratorio dell'Eterna Sapienza - Confraternite della carità e compagnie della misericordia), come dimenticare che la promozione laicale, nonostante i limiti che le

(50) Cf. p. es. ISERLOH I., *La Riforma Protestante* in *Storia della Chiesa* (Jedin) vol. VI, tr. it. di G. Beari, Milano 1975, p. 145-146.

(51) Le varie notizie surriferite son verificabili in JEDIN H., *Le forze della ripresa religiosa*, in *Storia della Chiesa*, cit. vol. VI, spec. p. 672-682.

derivano dalla riforma tridentina, è ora un fatto compiuto? Le congregazioni mariane non costituiscono forse un tentativo di animazione laicale? e non son forse i gesuiti che responsabilizzano i laici per il buon esito del loro vasto impegno missionario? e la figura di Tommaso Moro, « l'uomo per ogni stagione », non diventa forse emblematica del laico politicamente impegnato? Numerosi sono i laici dell'umanesimo e del rinascimento, che emergono in tutte le sfere del vivere quotidiano: in campo artistico e letterario, nelle scuole scientifiche, nell'ambito dei nuovi indirizzi di spiritualità di cui la *Filotea* rappresenta l'espressione più limpida. Perfino nel concilio di Trento il laicato aveva potuto esser presente attraverso il Massarelli, allora laico e solo nel 1557 vescovo, il conte Nogarola, ed altri, anche se qualche invito di Paolo III (a F. Staphylus p. es. e a Marcantonio Flaminio) era caduto nel vuoto.

Nemmeno nel periodo dell'illuminismo e del giansenismo, che in senso antitetico concorrono al pervertimento della fede cristiana, mancano iniziative ed interventi di chiara valorizzazione laicale. Mentre il rigore giansenista nel matrimonio scorge un pericolo per la virtù, i maestri di spirito presentano la vita coniugale come sorgente ed occasione di santità. E se, dall'Inghilterra alla Francia, alla Germania, e quindi a tutta l'Europa, l'illuminismo emancipa la vita dal soprannaturale all'insegna del kantiano « abbi il coraggio di servirti del tuo intelletto », Lazzaristi, Figlie della carità e Fratelli delle scuole cristiane sanno portare la pietà popolare a livelli mai prima raggiunti. Un po' dovunque sorgono associazioni laicali a difesa dell'ortodossia e della famiglia, per la moralizzazione della vita e l'assistenza ai bisognosi. Sono i fedeli stessi, cioè i laici, a reagire energicamente con il coraggio non dell'intelletto, ma della fede, alle imposizioni di governanti « illuminati » o di vescovi, come il Ricci, infetti di giansenismo.

Il laicato, insomma, marcia ora verso la sua maturità. La rivoluzione francese, paradossalmente, ne ha irrobustito il sentimento cattolico, cosicché il processo di scristianizzazione, dalla medesima avviato, trova sul suo cammino la resistenza di laici prestigiosi, di associazioni laicali come quella dell'« amicizia cristiana » e di semplici fedeli che già preludono all'Azione Cattolica.

La mentalità degli ambienti ecclesiastici è ancora, in buona parte, clericale; e laico è ancora sinonimo, per non pochi ecclesiastici, d'un credente privo di qualunque responsabilità che

trascenda la sfera personale. Ciò che da lui quegli ambienti e quegli ecclesiastici s'aspettano è che « s'inginocchi davanti all'altare, si sieda davanti al pulpito... e metta mano al portafoglio ». E' una mentalità in antitesi non solo con i tempi, ma anche e soprattutto con il contenuto della fede. Tale contenuto, nella sua integrità, sarà presto ricuperato e proclamato prima da Pio IX e da Leone XIII, poi dai papi dell'Azione Cattolica e segnatamente dal Vaticano II.

Siamo così alla visione laicale dei nostri giorni. Una visione che non si limita a valutare positivamente il laico in quanto battezzato e, come tale, vitalmente innestato nel mistero della Chiesa, ma rende esplicito siffatto innesto con l'estensione ai laici, singoli e comunità, della missione salvifica della Chiesa stessa, con il riconoscimento delle loro autonomie, con la promozione e l'animazione d'una loro spiritualità (52).

A tale riguardo, tuttavia, pregiudiziale è la consapevolezza dell'identità laicale. Non mi sembra che le idee correnti abbian tutte il pregio della chiarezza.

BRUNERO GHERARDINI

(52) Per tutta quest'ultima parte cf. ERBA A. M., *Laico (Storia d.)*, in *Dizionario di spiritualità dei laici*, dir. da E. Ancilli, 1. Milano 1981, p. 369-393, con ricca bibliografia; TETTAMANZI D., *Laico (Teologia d.)*, ivi p. 293-410.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

L'UOMO, IMMAGINE DI DIO, PERCHE' PADRONE DEL CREATO?

Applicazione alla regolazione delle nascite

Ben volentieri e grati
riprendiamo da DIVINITAS (1982, 3).

L'Antropologia cristiana crede e professa che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza; che lo ha salvato in Cristo; che lo ha ordinato alla beatitudine nella comunione escatologica con Dio, soprannaturalmente posseduto.

I testi biblici che ci rammentano questa realtà onorifica dell'uomo, sono ben noti. Ne ricordiamo alcuni. Nel ciclo dei giorni della creazione, descritta con precisa gradualità, nel settimo giorno, s'interrompe la progressiva successione delle creature infraumane chiamate all'esistenza, e sembra che il Creatore si arresti per un momento, quasi rientrasse in se stesso per deliberare, prima di prendere una decisione importante, tutta particolare. « Poi Dio disse: facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza, e abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del Cielo e sul bestiame... E Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (*Gen* 1, 27-28). E ancora: « Nel giorno che Iddio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio, maschio e femmina li creò » (*Gen* 5, 1).

La partecipazione all'immagine divina è fondamento essenziale dei diritti dell'uomo e costituisce la sua incontestabile dignità, indipendentemente dalla sua origine genealogica, dalla sua cultura, dalla sua condizione sociale, dal suo ruolo nella comunità politica, perfino dal grado di sviluppo della sua coscienza. Nella definizione dell'uomo, riguardante il suo rapporto singolare con Dio, in quanto immagine di Lui, nonostante che l'uomo sia anche corpo, si dimostra l'assoluta impossibilità

di ridurre l'uomo al resto della creazione, e di spiegarlo con le categorie desunte dal mondo visibile, cioè dal complesso dei corpi sensibili, come osservò il Papa in uno dei suoi discorsi (*Oss. Rom.*, 14-IX-1979). Nella Sacra Scrittura leggiamo, in difesa della dignità e dei diritti inviolabili dell'uomo: « E certo, Io chiederò conto del vostro sangue..., e chiederò conto della vita dell'uomo alla mano dell'uomo... Chi sparge sangue umano, dall'uomo sarà sparso il suo sangue, perché a somiglianza di Dio fu fatto l'uomo » (*Gen* 9, 5-6) (1).

La menzione di entrambi i sessi, come apparente immagine di Dio nel suo mistero trinitario, ha meritato una certa attenzione da parte di alcuni teologi, in seguito ad un'allusione di Sant'Agostino (2), che scopriva nel maschio, l'immagine di Dio Creatore e nella femmina, l'immagine di Dio Amore personale, essendo la donna tratta dalle costole di Adamo, come a simboleggiare il Verbo generato dal Padre (3).

Generalmente, però, i teologi hanno riconosciuto nell'uomo l'immagine di Dio, in quanto la persona umana è dotata di facoltà spirituali, capace di conoscere, di amare e di determinarsi liberamente ad agire, in modo da poter partecipare, in qualche modo, alla vita propria di Dio.

In questo senso scriveva San Tommaso, nel Prologo della *Prima Secundae* della sua *Somma teologica:* « Come insegna il Damasceno, si dice che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l'immagine sta a indicare un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di dominio sui propri atti, ci rimane da trattare della sua immagine; cioè, dell'uomo, in quanto questi è principio delle proprie azioni in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse » (4). L'uomo, diceva

(1) « Non si tratta soltanto dell'essere, ma dell'immagine. L'immagine deve *rispecchiare*, deve in un certo modo quasi riprodurre *la sostanza* del suo Prototipo. Il Creatore dice inoltre: a nostra somiglianza. E' ovvio che non si deve intenderlo come un *ritratto*, ma come un essere vivente, che viva la sua vita simile a quella di Dio... Per la sua intelligenza, volontà, coscienza, libertà, l'uomo somiglia più a Dio che alla natura. In questo senso Ps 82,6 "Voi siete dei", la parola che poi riprenderà Cristo ». GIOVANNI PAOLO II, in una delle consuete udienze.

(2) *De Trinitate*, 12,5, in: PL 42, 1000, Cf. P. ADNÈS, *Matrimonio e mistero Trinitario*, in AA.VV., *Amore e stabilità del matrimonio* (Roma 1976, 9-25).

(3) Cf. M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, III, § 148, nn. 368-374. Cf. S. CRESTANI, *Il significato della distinzione sessuale nell'uomo ad immagine di Dio* (Lecce 1976).

(4) S. THOMAS, *Summa theologica*, 1, 96, 6 ad 2.

altrove, è immagine di Dio *secundum mentem*, e in questo non c'entra la differenza dei sessi. E ancora: l'uomo e la donna sono immagine di Dio *quatenus ad intellectualem naturam* (5).

Nel nostro tempo, un settore dell'« antropologia teologica », senza negare l'interpretazione tradizionale, si propone insistentemente un'altra riguardante l'uomo come immagine di Dio, rincontrandola più particolarmente nel fatto che il Creatore abbia concesso all'uomo un ruolo di governo attivo nei riguardi della creazione, consistente nella facoltà di dominarla, di esercitare il suo potere sul creato, per scoprire e sviluppare le sue forze, per far sì che l'Universo infraumano diventi sempre più adatto al progresso dell'umanità, a gloria del Creatore stesso.

In questo senso vengono sottolineati, accanto ai testi biblici summenzionati, quegli altri che si riferiscono particolarmente al fatto di aver lasciato Dio, in balìa dell'uomo, tutte le bestie della terra, e tutti gli uccelli dell'aria, e ogni essere che striscia sul terreno e tutti i pesci del mare (*Gen* 9, 2). Si ricorda nei Sapienziali, per esempio, l'invocazione messa in bocca di Salomone, rivolta al Dio pietoso, che « con la tua potenza hai formato l'uomo, affinché domini le creature da Te fatte, e governi il mondo con santità e giustizia » (*Sap* 9, 1-2). Si ricorre anche all'affermazione dell'Ecclesiastico, che fa eco alla precedente esclamazione: « Iddio creò l'uomo da principio, e lo ha lasciato in balìa del suo arbitrio» (*Eccli* 15, 14). Tutto questo, però, deve essere inteso « così che egli cerchi spontaneamente il suo Creatore », come giustamente glossa GS 17, d'accordo con quanto prosegue in *Eccli* 15, 15-20.

Il Concilio Vaticano II non sarebbe rimasto estraneo a questo pensiero dei teologi. Difatti, mentre riafferma l'idea tradizionale: « La Sacra Scrittura insegna che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, capace di conoscere e di amare », la completa ricordando che « fu costituito da Lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio » (6). E più oltre ancora: « l'uomo quando coltiva la terra col lavoro delle sue braccia o con l'aiuto della tecnica... attua il disegno di Dio, manifestato all'inizio dei tempi, di assoggettare la terra e di perfezionare la creazione, e coltiva se stesso » (GS 57, 2; cf. 35).

In questi testi conciliari, come del resto in quelli della S.

(5) IDEM, *ibid.*, 6 c et 4 ad 1.

(6) Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (GS 12, 3).

Scrittura, occorre notare, in primo luogo, che l'idea del dominio del creato non viene messa in rapporto diretto con quella dell'immagine divina. E' una concessione della liberalità divina verso l'uomo; non già un diritto nativo o acquisito della creatura fatta a somiglianza di Dio, di cui è immagine. Poi è altrettanto importante osservare che l'oggetto del dominio che viene concesso pienamente all'uomo, è la sola natura infrarazionale, estrinseca all'uomo stesso, all'uomo integrale, corpo e spirito, non ad alcun componente intrinseco a se medesimo. Quindi, nessun componente dell'uomo, quantunque esso sia materiale e di valore inferiore ad altri componenti, cade sotto il dominio di lui, in totale sottomissione alle qualità dello spirito. Sia nella S. Scrittura, sia nei documenti del Concilio, si mantiene la contrapposizione tra mondo infraumano e gli uomini; non spirito dell'uomo ed altri esseri o componenti materiali dell'uomo. Del resto ciò risultava ovvio nella concezione biblica dell'uomo, unitaria senza nessun dualismo tra componente somatica e componente spirituale. La parte materiale che, nella gerarchia dei valori dell'uomo, è subordinata alla parte spirituale, soggiace certamente al governo e alla disposizione utile dello spirito; ma nulla permette di vedere, nei testi citati, che essa formi parte del creato affidato al dominio diretto dell'uomo, immagine di Dio, capace di conoscere e amare.

D'altra parte, il riferimento dell'immagine umana al modello divino, sia in quanto partecipe delle facoltà spirituali, sia in quanto collaboratore al piano del Creatore per far progredire e portare a compimento la trasformazione di questo mondo, in vista della seconda venuta del Signore, suppongono la dipendenza essenziale e costante dell'uomo-creatura dal Dio Creatore. Quindi l'autonomia dell'uomo, in certo modo assoluta nei riguardi degli altri uomini (ai quali deve determinate prestazioni, ma niente del proprio essere), è essenzialmente relativa nei riguardi di Dio e dello stesso dominio sul creato. Infatti, norma dell'attività umana è che essa corrisponda al vero bene proprio e a quello degli altri, secondo il disegno divino e la divina volontà. L'uomo non può essere vero « con-creatore », come si dice.

Nella disposizione delle creature infrarazionali, l'uomo deve, prima di tutto, applicare la sua ragione allo scopo di scoprire le loro leggi e i loro valori propri, per usarli e ordinarli conforme al volere divino, essendo egli obbligato a mantenere in armonia la propria intelligenza e la propria volontà con quelle di Dio. Essendo immagine e somiglianza di Dio, l'uomo dovrà conformarsi, anche nel suo agire, con la mente e la volon-

tà divina, in obbedienza alla « legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Iddio, con sapienza e amore, ordina, dirige e governa l'universo e la società umana » (DH 3, 1).

La morale « autonoma » non ha senso, neppure a livello interumano, ma è radicata nella « teonomia » imprescindibile: « Se con la espressione "autonomia" delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore... Se invece con l'espressione "autonomia delle realtà temporali", si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che creda in Dio non avverte quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce. Del resto tutti coloro che credono, a qualunque religione appartengano, hanno sempre inteso la voce e la manifestazione di Lui nel linguaggio delle creature. Anzi, l'oblio di Dio priva di luce la creatura stessa » (GS 36).

Le norme morali potranno fondare e determinare « una forma specifica del potere dell'uomo sull'uomo ». « L'etica potrà in un certo modo disporre dell'uomo per mezzo di norme ». Tali norme, però, a nostro avviso, non possono essere un prodotto funzionale, elaborato dall'uomo, delle mere produzioni dell'uomo, regolatrici delle attività di lui nei riguardi dell'interpretazione, dell'organizzazione e della strutturazione. Elementi di ordine sociale, concepiti e messi in applicazione dagli uomini per gli uomini, senz'altra garanzia indispensabile che quella della loro « capacità per aiutare gli uomini ad essere pienamente uomini in libertà », suscettibili di elaborazione e utilizzazione manipolate da parte dell'uomo. Se il fondamento delle norme morali concrete non deriva espressamente da Dio, se le norme etiche non si fondano sulla definizione normativa dell'uomo, come creatura di Dio, non si capisce perché esse debbano essere ammesse come direttrici morali, che regolino l'agire umano concreto in modo obbligatorio, anche quello puramente generale, più o meno durevole. La morale autonoma potrà essere sempre aperta a cambiamenti, in conformità con la evoluzione dei tempi, la diversità delle circostanze, le peculiarità delle differenti culture, con il solo elemento insostituibile dell'esperienza e del consenso; potrà essere determinata in conformità con la « regola di preferenza », secondo la quale, « la presenza di valori concorrenti, che si escludono vicendevolmen-

te, induce l'uomo a esaminare quale tra essi merita la preferenza, per poi agire, realizzando il valore preferente ».

Da parte nostra crediamo che esistono spesso valori terreni concorrenti, tra i quali l'uomo assennato può e deve fare scelte preferenziali. Ma crediamo ugualmente che, quando la concorrenza si presenta fra uno o più valori, puramente terreni, eticamente indifferenti o buoni, e un valore morale obbligatorio, la regola di preferenza non abbia luogo; e ciò per disposizione dell'ordine fondato ultimamente dalla legge eterna di Dio; o, se si vuole, il valore morale si impone *a priori* di fronte a tutti gli altri valori premorali, ontici o amorali. E tale valore morale esiste, frequentemente, in precedenza ad ogni intenzione del soggetto agente, inerente alla condizione dell'oggetto dell'azione (7).

Come dicevamo, e lo dimostrano le frasi ora riferite, nelle ultime decadi, molti autori insistono sulla considerazione dell'uomo, quale immagine di Dio, con particolare riferimento alla partecipazione, quasi ad una trasmissione da parte di Dio, di poteri discrezionali per governare la creazione, per promuovere il suo progresso e la sua trasformazione verso una terra nuova, in cui abiti la giustizia (cf. GS 39). Le prime manifestazioni apparvero al tempo della preparazione del primo Schema sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, e in occasione di certi documenti attribuiti a una Commissione pontificia di consulta sulla famiglia, in una presentazione troppo ottimistica dell'uomo, e troppo fiduciosa sul suo destino e sui suoi propositi. Coincidevano poi con scoperte, in campo biologico, che permettevano dirigere tecnicamente a discrezione il processo procreativo in modo, si diceva, più responsabile.

Non ci fu, a quanto sembra, un sentito bisogno di approfondimento diretto dei testi biblici, perché quello tradizionale fosse difficilmente raggiungibile dalla mentalità dell'uomo di oggi; non fu dovuto a una difficoltà intrinseca dell'insegnamento tradizionale e dei suoi argomenti, che avrebbe costretto i teologi a una nuova riflessione; fu, piuttosto, il desiderio di legittimare prospettive che rendessero accettabili e plausibili soluzioni diverse da quelle tradizionali, contestate, in pratica, da un numero sempre crescente di fedeli, a causa della difficoltà di osservarle nell'ambiente culturale del nostro tempo.

(7) Cf. S. THOMAS, *In I Sent.*, 48,2 ad 5; *Summa theol.* II-II, 64,5; 66, 5 e 6; *Suppl* 6,5; *De malo*, 15,2 ad 6, e tutta la morale tradizionale.

Si può osservare, infatti, che nel rinnovamento dei principi fondamentali della morale, si finisce sempre, o quasi sempre, col dettare applicazioni pratiche diverse da quelle proposte dalla teologia tradizionale, che sono state sperimentate e confermate per secoli dal senso del popolo di Dio, che si è santificato finora precisamente nella fedeltà e nell'adempimento delle norme e dei principi che oggidì vengono criticati. Tali applicazioni si fanno di solito nel terreno della biologia umana; in particolare, in quello riguardante la sessualità e l'inizio o il termine della vita, mettendo in forse o addirittura negando criteri etici avverati nel corso dei tempi e delle varie culture. Anche gli esempi, che servono a illustrare le asserzioni, si cercano, in grandissima preferenza, su quel terreno. In modo che risulta difficile convincersi che fu la difficoltà di capire la verità sostanziale della dottrina precedente, e non il desiderio di legittimare certe azioni, sempre più generalizzate nella vita degli uomini, quella difficoltà che determinava le nuove prospettive della morale fondamentale, portate avanti, generalmente, trascurando il Magistero ecclesiastico e la tradizione, in un tentativo più di aperta rivoluzione che di omogenea evoluzione.

Nel periodo anzidetto, quando cominciarono le discussioni sulla moralità dell'uso dei contraccettivi, parecchi teologi insistevano, in un primo momento, sulla necessità di salvaguardare l'integrità dell'atto coniugale nel rispetto dell'ordine stabilito dalla natura e dal « senso antropologico e sacramentale » (Van der Marck) di tale atto, negando quindi implicitamente all'uomo il dominio sulle proprie facoltà e funzioni somatiche, almeno riguardo alle relazioni interpersonali. Potrebbe sembrare sorprendente nello Schillebeeckx, se fosse l'unico esempio del genere, la decisa affermazione assoluta e chiusa, di stampo tradizionale, cioè che il magistero della Chiesa aveva affermato, con dichiarazione irreformabile, l'obbligo di non frustrare l'attuazione matrimoniale nella sua possibilità biologica, se non avesse pensato dapprima a un'uscita per la libertà umana: egli supponeva giusta e immutabile la decisione magisteriale del Papa, intendendola, però, non dei singoli atti, ma degli atti intesi globalmente nello stato coniugale, come elementi inseriti in un esercizio umano dell'attività sessuale matrimoniale (8).

(8) Cf. *I mutamenti nelle concezioni dei cristiani sul matrimonio*, in Il tetto n. 12 (1966) 5-19; 16 (1966) 5-12; *Approches théologiques*, II (Bruxelles 1965), 228-247. Non sappiamo se il teologo mantenga ancora quel suo giudizio sul valore infallibile del Magistero, da quando l'*Humanae vitae* ha reso evidente il senso della *Casti connubii* sull'ordinamento dei singoli atti matrimoniali relativi alla procreazione da parte dei coniugi, in quanto questi non possono frustrare positivamente quella possibilità biologica, secondo l'ordinazione divina.

Ma presto si manifestò un'altra tendenza verso l'affermazione di un vero dominio dell'intelligenza umana sulle forze biologiche nella persona, al fine di *umanizzarle* per un migliore servizio ai propositi ragionevoli della volontà. Dall'asserto vero, e mai messo in dubbio nella teologia, che la natura fisica e la struttura biologica di un atto non hanno, in quanto tali, nessun valore etico, si è venuto ad affermare che lo spirito umano è incarnato nella sessualità in tal modo, che può governarla e regolarla secondo interessi terreni non indegni dell'uomo.

Nelle strutture biologiche, in quanto tali, l'uomo non può trovare niente di assoluto, diceva, con tutta ragione, lo Schillebeeckx. Continuava, però, con un pensiero criticabile. Trovava in esse soltanto una « possibilità da assumere » da parte della coppia, per il bene delle persone e per l'attuazione di una fecondità degna dell'uomo; non un dato di natura, che richiamasse il rispetto al fine intrinseco di fecondità, disposto da Dio per il libero esercizio della sessualità. Perfino il detto teologo voleva interpretare ingegnosamente, a suo favore, il senso *profondo* della dottrina dei Padri e di San Tommaso; i quali avrebbero condannato l'abuso matrimoniale per ragioni insostenibili nel nostro tempo; in modo che, cadute quelle ragioni, la dottrina su esse fondata potesse cambiare.

Ma prescindendo dalla possibilità che, Padri e teologi del passato, guidati dal senso cristiano sotto la spinta dello Spirito, avessero potuto indovinare la verità, sbagliando l'argomentazione, non ci sembra così semplice il pensiero dei Padri, i quali avrebbero considerato indegna dell'uomo la ricerca del godimento. S. Agostino, il principale Padre in questo campo, il più accusato di pessimismo sessuale, (e non, certo da celibatario del tutto inesperto di quello che diceva), riconosceva la onestà del rapporto a richiesta del vero amore o di un diritto anche male esercitato; e se accennò all'indegnità del piacere carnale degli sposi, lo fece perché e in quanto lo considerava ricercato come traguardo *ultimo* dell'agire umano (9). Per quel-

(9) « Horum enim quaedam necessaria sunt propter sapientiam, sicut doctrina; quaedam propter salutem, sicut cibus et potus et somnus; quaedam propter amicitiam, sicut nuptiae vel concubitus; hinc enim subsistit propagatio generis humani, in quo societas amicalis magnum bonum est. His itaque bonis quae propter aliud necessaria sunt, qui non ad hoc utitur propter quod instituta sunt, peccat, alias venialiter, alias damnabiliter. Quisquis vero eis propter hoc utitur, propter quod data sunt, bene facit. Cui ergo non sunt necessaria, si non eis utitur, melius facit ». *De bono coniugali*, c. 9, 9; PL 40, 380. Cfr. A. TRAPE, *Introduzione a matrimonio e verginità di S. Agostino*, Roma 1978.

lo che riguarda San Tommaso, risulta difficile armonizzare la interpretazione dello Schillebeeckx con quanto scrisse il Dottore comune sulle inclinazioni delle creature verso il proprio bene, indice del progetto divino su di esse, da concordare con la concessione fatta all'uomo di poter soggiogare secondo ragione il creato infraumano, e di amministrare il proprio organismo con le sue funzioni e le proprie facoltà spirituali secondo le necessità o le convenienze dell'organismo o della totalità della persona, immagine di Dio.

Contrariamente a quanto sembra supporre lo Schillebeeckx, con tanti altri, crediamo che la mente di S. Tommaso non pensò mai all'inviolabilità dell'atto copulativo *animale* nella sua ordinazione puramente biologica alla generazione. In tale caso avrebbe giudicato lecita, indubbiamente, qualunque manipolazione veramente premorale di quell'atto e del prodotto seminale, per traguardi utili all'uomo. Nell'uomo, però, quando egli agisce deliberatamente e liberamente, S. Tommaso considerò che l'attività copulativa, disposta da Dio per la propagazione della specie, non possa essere ragionevole, se non nel rispetto dell'ordine ontologico da Dio stesso imposto. Come per lo Schillebeeckx e per gli altri, anche per S. Tommaso, l'*animale-generico* è sottomesso nell'uomo all'*animale-specifico*. La differenza d'interpretazione consiste nel fatto che per i primi (incorsi a quanto sembra in quel dualismo che giustamente criticano in altre occasioni), non è indegno dell'uomo « dare a se stesso la propria determinazione » (Schillebeeckx), assumendo illimitatamente anche le potenze somatiche della propria persona — non diversamente dalle cose estrinseche — in questo laborioso processo, con la pretesa intenzione di un'umanizzazione progressiva, liberatrice dalla fatalità di procreazioni indesiderate. Mentre per S. Tommaso appartiene alla dignità dell'uomo, e alla sua condizione essenziale di creatura, il rispetto della finalità prescritta dal Creatore, imposta al suo essere in tutte le sue componenti, senza dominio diretto dell'entità superiore spirituale sulla componente fisica materiale.

S. Tommaso (libero dal dualismo che falsamente gli viene imputato), non negava, nell'uomo, una ben intesa subordinazione dell'animale-generico all'animale-specifico. In forza della unità sostanziale dell'uomo, anima e corpo formano un essere ontologicamente unico. Quindi le leggi biologiche appartengono alla persona umana. Non sono cose a sua piena disposizione. I processi biologici fanno parte non solo della natura specifica dell'uomo, ma anche della sua personalità ontologica. Di con-

seguenza, sia le leggi che i processi erano visti da S. Tommaso, nella natura umana unitaria e completa, sottomessi al piano superiore divino. « Dio ha cura di ciascuna cosa, insegnava, in ordine al bene di essa. Ora per ciascun essere il bene consiste nel conseguire il proprio fine, e il male sta nell'allontanarsi dal debito fine. E questo vale sia per il tutto che per le parti; cosicché ciascuna parte dell'uomo e qualsiasi suo atto deve raggiungere il fine debito ». Tenendo presente la determinazione primaria dello sperma alla generazione nella specie umana, concludeva a ragione, nel rispetto dell'ordine stabilito da Dio, che nell'uomo « l'emissione dello sperma deve essere ordinata così da poterne seguire e la generazione e l'educazione della prole » (10). Quindi non è conforme alla ragione umana un rapporto sessuale, se non nel matrimonio; e in esso, quando tale rapporto si realizza aperto alla generazione da parte dei coniugi. Soltanto in questo modo si persegue e ottiene il bene propriamente umano.

Riguardo al pensiero del Dottore comune, ed avanzando oltre, F. Böckle si è chiesto se la dottrina di S. Tommaso richiama la verifica e il rispetto delle funzioni dei processi biologici, o se non favorisce piuttosto una conoscenza che permetta la *manipolazione* delle medesime per il bene della persona umana. Böckle non è partito, però, dal concetto di dominio, bensì dalla considerazione del principio di totalità (11).

Alle nuove interpretazioni date alla dottrina di San Tommaso rispondeva, rifiutandole egregiamente, il Cardinale Ciappi in un articolo apparso su *L'Osservatore Romano* (12). Se « l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni naturali », occorre non dimenticare che nell'uomo, oltre e sopra le inclinazioni « che ha in comune con gli altri animali ..., per esempio l'unione del maschio con la femmina », esiste « un'inclinazione verso il bene che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umano » (13). Ora questa inclinazione che porta a conoscere la verità, ad amare il bene morale, impone una regola di azione a ciascuno degli impulsi e

(10) *Summa contra gentiles*, l. 3, s. 132 (versione di Tito S. Centi, Torino 1975, 862-864).

(11) Cfr. L. CIAPPI, *Oss. Rom.* 26, IV, 1978, con riferimento al contributo dello SCHILLEBEECKX in *Humanae vitae. Note teologico-pastorali* (Brescia 1969) 124-125.

(12) *O.c.*, 26, IV, 1978.

(13) *Summa theologica*, 1-2, 94, 2. (Versione italiana dei dominicani italiani, Firenze 1975, XII, 94, 96).

delle inclinazioni della natura animale controllabili dalla ragione e dalla volontà dell'uomo. Infatti, secondo S. Tommaso « il supposito è il tutto che possiede la natura specifica come sua parte formale e perfettiva... Tutto ciò che si trova in una persona, ne costituisca o no la natura, è unito ad essa in unità di persona... Soltanto all'ipostasi si attribuiscono le operazioni, le proprietà naturali e tutte le cose che spettano alla natura in concreto » (14). I processi biologici e le funzioni della parte animale dell'uomo fanno quindi parte della sua natura specifica e appartengono alla sua personalità ontologica. Essendo responsabile di tutti gli atti deliberati, l'uomo ha il dovere di conformare tutte le inclinazioni della sua natura animale con le esigenze della ragione che comanda tutte le operazioni propriamente umane, in quanto ne abbia la possibilità di controllo e di direzione.

« E', pertanto, inconciliabile col genuino pensiero dell'Aquinate, conclude il Cardinale, il fare appello alla *dignità*, all'autonomia, alla libertà, al dominio dell'uomo sul corpo e ai veri interessi della persona umana per giustificare moralmente la *manipolazione della sua natura biologica*, quasi che questa non condivida la dignità essenziale della natura e della persona umana e non anche le potenze somatiche in questo laborioso processo, in uno sforzo di umanizzazione progressiva ».

Prima della pubblicazione del *Dossier de Rome* a cura di J. M. Paupert, con in Appendice documenti attribuiti alla Commissione papale per lo studio sul matrimonio e la famiglia, lo autore che più si impegnò, a nostra conoscenza, sulla tesi del dominio dell'uomo sulla propria facoltà sessuale, fu il professore P. Montaigne, dell'Università cattolica de Lille. Nel suo articolo, *La régulation des naissances, Le point de vue moral*, considerava il matrimonio come una forma di vita « perché gli sposi apprendano la vita di relazione, e amandosi edifichino la comunità degli uomini ». In questa prospettiva, senza allusione alla necessità o non dell'intervento, affermava: « Rispettare la natura è quindi ben altra cosa che interdirsi ogni intervento in un processo biologico etichettato come naturale. Questa passività, d'altronde, sarebbe una dimissione veramente scandalosa, in contraddizione con la volontà di Dio che ha affidato all'uomo la terra con la missione di sottometterla; rispettare la natura è rispettare il senso della sessualità umana che è, nella dimensione carnale, il pedagogo della libertà e dell'amore » (15).

(14) *Ibid.*, 3, 2, 2 e 3 (Versione ibid. 1969 XXIII, 72, 74, 78).

(15) In AA.VV., *Etudes de sexologie* (Paris 1965), (versione di A. Valsecchi).

Prescindendo dalle conseguenze che si potrebbero derivare da questa visione della dimensione carnale dell'uomo, come pedagogo dell'amore, costatiamo l'osservazione da noi già fatta, cioè, che, secondo Montaigne, le tecniche contraccettive vanno giudicate come una liberazione dell'uomo dalla fatalità di una procreazione non voluta, pur tenendo sempre presente che la attuazione deliberata della sessualità deve essere qualcosa di veramente umano, nell'impegno di attuarla in modo che, nel matrimonio, sia al servizio di un amore ragionevolmente aperto alla fecondità.

Qui troviamo chiaramente espressa l'idea di un progresso in programma riguardante l'uomo, che nei nostri tempi non si confonderebbe né col perfezionamento della filosofia, come per la Grecia di Platone, né con l'approfondimento della teologia e lo sviluppo delle lettere e dell'arte, come per l'umanità medievale e del rinascimento, né con la conquista dei valori sociali e politici del nostro secolo, bensì con la missione attribuitasi a se stesso, da parte dell'uomo, di sostituirsi a Dio nel governo del creato.

* * *

Il *Documentum syntheticum de moralitate regulationis nativitatum*, pubblicato da J. M. Paupert nell'opera *Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome* (Paris 1967), richiama più volte l'attenzione sulla dignità dell'uomo creato a immagine e somiglianza divina, fondandola precisamente nel fatto che l'uomo ha ricevuto da Dio il dominio sulle cose create (16). La compartecipazione con il Creatore nella disposizione delle creature, con piena libertà di iniziativa, piuttosto che la partecipazione dell'intelligenza e della volontà divina, mediante le potenze spirituali dell'anima per eseguire il piano divino, dimostrerebbe, anzi, costituirebbe, la vera dignità dell'uomo:

> « In hoc habetur autem dignitas hominis creati ad imaginem Dei, quod Deus ipsum in suo dominio participare voluit. Deus reliquit hominem in manibus consilii sui. Nec tollere vitam alterius vel sui ipsius peccatum est quia vita exclusivum dominium Dei esset, sed quia

(16) Lo stesso Paupert opinava nell'Introduzione: « Cos'è naturale e cosa non lo è, in questo dominio umano, dal momento che tutti gli sforzi dell'uomo, del progresso e della civiltà sono sempre consistiti nell'oltrepassare la natura, cioè i suoi dati fisici, nel contenerne alcuni e nel favorirne altri? ». Sorprende che si facciano sforzi per oltrepassare i dati fisici!

> contra rectam rationem est, nisi adest aliquod bonum superioris ordinis. Licet sacrificare vitam [directe?] pro bono communitatis; ex caritate erga alium licet communitati tollere vitam in poenam capitalem » (17).

Questo criterio, così espresso, non escluderebbe, ci sembra, il suicidio di un paziente, il quale, in preda a dolori insopportabili a causa di un male che presto lo porterà al termine della vita, decidesse sopprimere la sua pietosa esistenza, ricorrendo agli anestetici, che il progresso della scienza ha preparato per causare la morte dolcemente. A maggior ragione non lo escluderebbe, se il suicidio fosse da lui determinato, per non cadere nella disperazione fino alla ribellione contro la Provvidenza di Dio.

Se la retta ragione, puramente umana, viene considerata in prospettiva orizzontale dei valori e degli interessi terreni, omessa la relazione trascendentale e trascurata la luce che viene dalla rivelazione, dichiarata dal magistero, la decisione sembra logica e saggia. Infatti, quelli che praticamente non ammettono una specificazione necessaria, anche se non totale, data a certi atti dal solo oggetto morale, quelli che negano, d'una parte, la esistenza di norme morali operazionali assolute e oggettive nel senso finora mantenuto dalla morale, anche per i rapporti interumani e per l'autogoverno nelle vicende del mondo, e ricorrono, dall'altra, alla distinzione, formulata e affermata senza dimostrazione, fra male ontico o fisico (a-morale, pre-morale) e male morale, non si spaventerebbero dinanzi a tale conclusione, che ci mette nella via di un'etica aperta a soluzioni soggettivistiche e relativistiche.

L'immagine e somiglianza divina che è l'uomo *faber*, la natura umana in qualche modo mutabile, si accresce e si perfeziona, secondo il documento, in proporzione all'intervento che riesce a ottenere nel dominio più grande dei processi biologici naturali, ivi compreso quello procreativo, anche se praticato sulla biologia umana:

> « In hoc habetur quaedam mutatio apud hominem actualem, quod ipse se sentit magis conformari suae naturae rationali cum libertate et responsabilitate a Deo creatae, quando cum arte sua efficaci intervenit in processus biologicos naturae, ut fines institutionis matrimo-

(17) *Contrôle des naissances et théologie* 155.

nialis in conditionibus actualibus vitae attingeret (sic), quam si seipsum ad casualitatem relinqueret » (18).

In questo paragrafo, la cui ultima frase, col progredire della biologia, favorirebbe in rigore *piuttosto* la fecondazione *in vitro* anziché la concezione naturale, sempre alquanto casuale ed eventuale, viene giustamente asserita la legittimità dell'intervento umano nei processi biologici, per ottenere, nel modo migliore, i fini del matrimonio. Nulla si dice, però, sui limiti imposti a questo intervento dalla condizione di creatura, (mutabile in qualche modo, ma non nei suoi costitutivi e nella sua condizione essenzialmente sottomessa al Creatore, che caratterizza l'uomo), né sul modo più conforme con la natura razionale, né sulle esigenze dello stesso matrimonio, la cui essenza e la cui finalità essenziale sono state determinate e prescritte da Dio stesso (cf. GS 48, 1; 50, 1); limitazioni e condizionamenti che devono essere osservati dalla creatura, secondo il disegno del Creatore. Anzi, implicitamente si suppone una non dimostrata libertà di intervento, negata dalla tradizione e dal Magistero, che possa arrivare fino alla frustrazione del processo biologico, anche di quello liberamente provocato, da chi intende frustrarlo perché altrimenti tale processo potrebbe sfociare in una procreazione non desiderata.

Ora non si deve presumere, e non si può presupporre senza prove, che Dio abbia concesso all'uomo un potere discrezionale sul proprio essere quanto alla stessa sostanza, e che questa sia una delle *cause* della somiglianza tra Dio e l'uomo. Nulla esiste nella S. Scrittura che favorisca tale supposizione; tutto in essa manifesta invece, che Iddio si proclama e vuol farsi sentire Signore dell'uomo e del popolo di Dio: Ego Dominus! « Ama il Signore Dio tuo con tutto il cuore tuo, con tutta l'anima tua, con tutta la mente tua » (*Mt* 22, 37). Il testo paolino di *1 Cor* 3, 21-23: « Tutto è vostro... il mondo e la vita e la morte..., Ma voi siete di Cristo », sembra che confermi chiaramente quest'idea. E *Rom* 14, 7-8: « Nessuno di noi vive per se stesso, e nessuno muore per se stesso; ma sia che viviamo, viviamo per il Signore; sia che moriamo, moriamo per il Signore... siamo del Signore », sembra una nuova conferma.

Anche la dottrina della Chiesa è contraria a tale discorso: l'uomo, nella sua totalità, anima e corpo integralmente, è ordinato a Dio; nell'uomo, il corpo non è direttamente subordinato

(18) *Ibid.*

allo spirito, perché, informato dall'anima, è, insieme con essa, un principio intrinseco della persona, unico soggetto che prende determinazioni; quindi, essendo esso parte integrante della persona, si trova difficoltà a giustificare una manipolazione di qualsiasi elemento appartenente alla struttura oggettiva dell'uomo, contro la finalità propria connaturale all'insieme personale; risulta infatti offensivo all'ordine, da parte dell'uomo, il frustrare o mutilare le proprie membra e le funzioni deliberate del proprio essere, con l'intento di impedire gli effetti connaturali a una loro attività che è conforme con la determinazione divina.

Anche teologi qualificati asseriscono la detta convinzione. « La personalità si esprime nell'autocontrollo e nell'autodominio », scriveva C. Wojtyla a proposito del matrimonio e della regolazione delle nascite in esso (19), d'accordo con la enciclica *Humanae vitae:* « Una civiltà veramente umana... impegna l'uomo a non abdicare alla propria responsabilità per rimettersi ai mezzi tecnici » (n. 18). « Dominare la natura significa, per un altro teologo insigne pastoralista, prima di tutto essere padroni di se stessi, attraverso il dominio dei propri istinti » (20).

Fra i filosofi, qualcuno ha osservato giustamente: « L'uomo che ha imparato a dominare la natura, si trova in pericolo di perdere il controllo di quelle forze che, per la prima volta, si trovano nelle sue mani... Un nuovo imperativo si impone all'uomo: dominare il proprio dominio... mediante lo sforzo con cui l'animo aderisce al bene... C'è il pericolo della manipolazione nell'era tecnologica. Molte ragioni si presentano per dubitare se l'uomo sia padrone di se stesso: ambiente, opinione pubblica, linguaggio dei sensi... L'*essere* dell'uomo viene trattato come *avere*» (21). Il rispetto alle componenti dell'*essere* dell'uomo, amministratore e non padrone degli elementi che integrano, come valori, la persona umana, non viene violato quando questa omette deliberatamente un uso non-necessario delle sue funzioni, specie di quella a lui data, in linea principale, per il servizio alla specie, il cui esercizio non incombe a ogni singolo membro della società; o quando, in virtù del principio di totalità, sacrifica una parte integrante, subordinata al bene del tutto, per poter salvare il resto dell'essere mediante quel sacri-

(19) *L'Osservatore Romano,* 5, I, 1969.
(20) L. MOREIRA NEVES, *Ibid.,* 24/25, VII, 1978.
(21) GUARDINI aveva espresso lo stesso pensiero.

ficio. Il sacrificio della parte, in questo caso, non contraddice il destino, in senso profondo *naturale*, della parte sacrificata.

Non si dica, come osservazione contraddittoria di questo asserto, che la persona agisce da padrone della propria funzione generativa quando, per difendersi da una violazione che la minaccia, cerca l'autodifesa ricorrendo a rimedi anticoncettivi. Tale ricorso, ammesso oggi comunemente dai moralisti, non implica nessuna padronanza riconosciuta all'uomo sulle proprie facoltà, quasi che l'anima dominasse il corpo. Nel caso prospettato, è la persona intera che si difende nella volontà e nell'organismo, contro un'aggressione imminente. L'anima (volontà) che in nessun modo acconsente all'incontro sessuale, e il corpo che si rifiuta, sotto la guida dell'anima, ad ospitare ed evolvere in se stesso un elemento intruso violentemente e pregiudiziale, non agiscono in nessun modo per frustrare la possibilità di una fecondazione da loro voluta e promossa, perché tale frustrazione non può essere attribuita, in quanto tale, al loro agire morale, puramente difensivo contro l'aggressione. Questo modo di agire rifiuta in ogni momento qualunque atteggiamento della persona agente che possa portare al concepimento di una vita, anche solo materialmente. Per ciò non è comportamento anticoncettivo, bensì soltanto autodifensivo.

Osiamo pensare in pura ipotesi che, se il rapporto coniugale si presentasse, in qualche singolare circostanza come assolutamente *obbligatorio e necessario*, secondo quanto a volte vediamo affermato senza prove, e se la paternità responsabile *imponesse insieme realmente* il vero *dovere* di evitare la procreazione ricorrendo alla contraccezione, il soggetto non si troverebbe nel caso di dover fare una scelta, esaminando la gerarchia dei valori conflittivi e, determinandosi per quello preferenziale; il rapporto contraccettivo sarebbe in realtà obbligatorio per lui in tale circostanza. Non sarebbe il caso comunemente chiamato perplesso, al quale si faceva riferimento nella presentazione dell'*Humanae vitae* da parte della Conferenza episcopale francese. Infatti la situazione perplessa della coscienza non può essere che soggettiva: un giudizio erroneo non sulla moralità oggettiva di diverse azioni in se stesse, ma sulla moralità della decisione personale di fronte a doveri tralasciati o a divieti non osservati.

Il caso della coscienza perplessa si presenta reale al soggetto, in quanto egli deve fare una scelta oggettiva giusta tra due comportamenti che gli sembrano obbligatori simultaneamente; ma, in se stesso e oggettivamente, è un caso di conflit-

to irreale, inesistente; perché, nel volere divino su di noi, non si danno contraddizioni. Se Dio prescrive assolutamente e in ogni caso un comportamento determinato, non prescrive simultaneamente nessun altro obbligo incompatibile con tale comportamento; esso cessa semplicemente, non esiste più. Nel caso, però, della paternità responsabile e della sua relazione con la espressione dell'amore coniugale, si afferma troppo facilmente, e in realtà contro verità, che concorrono, in vera alternativa, necessità di una determinata espressione dell'amore e la necessità di evitare la procreazione. Infatti l'espressione del genuino amore coniugale « abbraccia il bene di tutta la persona » (GS 49, 1); e quindi, « in una giusta gerarchia dei valori », rispetta quel « più profondo rapporto all'ordine morale oggettivo stabilito da Dio », che comporta la paternità responsabile, nei riguardi degli altri aspetti concorrenti dei processi biologici e delle altre condizioni fisiche, psicologiche ecc.

La copartecipazione con Dio, nella disposizione delle creature, fu concessa all'uomo nel Paradiso. Ma questa concessione si limitava alle creature infraumane: « Popolate la terra e sottomettetela e abbiate potere sui pesci... e su tutti gli animali... » (*Gen* 1, 28). Ecco l'estensione, ma anche i limiti, del dominio diretto dell'uomo sul creato. Una disposizione sul proprio corpo, sulle sue funzioni o sulle sue parti, non veniva compresa in quella concessione. Infatti il corpo, parte integrante costitutiva della persona umana, è anch'esso persona. Il dualismo platonico è una filosofia sorpassata (22). Perciò non si accetterà, senza una distinzione fondamentale fra creature infraumane e creatura umana, e senza riprovazione del dualismo latente, la seguente affermazione del documento:

> « Fontes vitae, sicut et ipsa, vita existens non sunt magis Dei quam tota natura creata cuius ipse Creator est... Fontes vitae sunt personae in et per actus voluntarios et responsabiles... In virtute huius decisionis [de regulanda prole] ipsi parentes utuntur organis sexualibus ut scopum praefixum attingerent (sic), sed non sunt ipsa organa per se fontes vitae... Homo suo corpore potest uti, illud potest reddere magis aptum ad proprios fines attingendos, sed non potest modo arbitrario manipulare suum corpus et organa » (23).

---

(22) A. DI GIOVANNI, *Per una morale antropologica* (Roma 1973).

(23) *Contrôle des naissances...* 155. 156. 158. A questa concezione si può applicare quanto osserva W. May a proposito dell'opera *Human Sexuality* (New

Le fonti della vita infraumana, come la stessa vita, cadono veramente sotto il dominio diretto dell'uomo per un uso ragionevole, che permette la loro manipolazione, sperimentazione, perfino una totale distruzione utile all'uomo. Ma le fonti della vita umana, e gli organi, la cui attuazione serve alla trasmissione della vita nell'uomo, non cadono sul dominio dell'uomo allo stesso modo che quelle infraumane. Esse sono parte costitutiva dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio; e sono sottratte ad una disposizione diretta esercitata dalla parte superiore della persona sulla parte inferiore.

L'uomo ha la disposizione utile delle sue parti integranti per gli interessi e per il servizio dell'organismo e/o dell'insieme della persona. Ma come la persona stessa, così anche i suoi componenti sono sotto il dominio esclusivo di Dio, e quindi al servizio dei piani del Creatore, con tutte le loro operazioni. E queste operazioni, in quanto determinate dalla libera volontà, non sono mai un fenomeno puramente fisico, ma hanno necessariamente una caratteristica etica, che costituisce il loro aspetto più importante.

Deve, quindi, l'uomo servirsi delle sue facoltà ed eseguire le operazioni dipendenti dalla sua volontà, secondo il piano divino, manifestato nelle tendenze e nelle finalità naturali delle diverse facoltà e funzioni, in tanto che non interferiscano in quel bene totale del soggetto, che non possa ottenersi senza il loro sacrificio. Ogni frustrazione diretta di un atto della facoltà generativa, deliberatamente messa in azione, sembra opposta al proposito del Creatore; essa sarebbe come una specie di correzione fatta al Creatore stesso. Come giustamente afferma il documento, « natura agnoscitur... ex finalitatibus quae elementum dynamicum naturae constituunt. Iudicium de modo interventus ergo formulandum est secundum finalitates, quae ex natura humana erui possunt ». Nessuno riterrà ragionevole legare fortemente le gambe ad un cavallo, mentre, con la frusta, lo mette in tensione per la corsa.

Aggiungiamo, per evitare un malinteso, che è ambigua la affermazione del Documento: «Principale argumentum affereba-

---

York 1977): « Credo che questa visione sia, in ultima analisi, un dualismo, nel senso deteriore del termine, e che renda il corpo indegno della persona umana, considerandolo un substrato materiale distinto dalla persona ». Infatti, anche qui la persona umana viene praticamente descritta come un soggetto, che si trova incorporato in un corpo di struttura maschile o femminile. Cf. G. GRISEZ, *Dualism and the New Morality*, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. V, Napoli 1977, 323-330.

tur ex inviolabilitate fontium vitae, quia haec, (sic) sicut vita iam existens non cadunt sub dominio hominis sed pertinent ad dominium Dei » (p. 155).

In verità le fonti della vita, a causa della loro destinazione, e in quanto tali, al servizio della specie, appartengono, in modo speciale, al dominio di Dio sull'uomo, come ha insinuato la *Humanae vitae* (n. 13), seguendo Pio XII. Ma le dette fonti nell'uomo, in quanto parti integranti dell'essere, non hanno nessuna inviolabilità speciale. Infatti vengono legittimamente asportate, mutilate, perfino rese inattive, e quindi materialmente sterilizzate, quando e nella misura in cui, tali interventi, si rendono necessari o veramente utili al bene dell'insieme dell'essere. Ci fu pure un tempo, nel quale, una certa opinione, non contraddetta apertamente dal Magistero, giudicava lecita la « castrazione eufonica » per ragioni di un interesse troppo banale, che oggi non viene più riconosciuto; prova manifesta del criterio contrario a quello attribuito alla tradizione nel documento.

Il lettore avrà osservato il rapporto del concetto esposto sul significato dell'uomo creato « a immagine e somiglianza di Dio » con l'applicazione fatta all'intervento diretto sulla facoltà sessuale, nella sua specifica attività ordinata alla procreazione. Abbiamo fatto diverse riserve e osservazioni. Sul documento da noi esaminato, se si ritiene autentico, vale veramente la riserva che su certe correnti di pensiero, leggiamo nell'enciclica *Humanae vitae*:

> « Le conclusioni alle quali era pervenuta la Commissione non potevano tuttavia essere da Noi considerate come certe e definitive..., anche perché non si era giunti, in seno alla Commissione, alla piena concordanza di giudizi circa le norme morali da proporre, e soprattutto perché erano emersi alcuni criteri di soluzioni, che si distaccavano dalla dottrina morale sul matrimonio proposta con costante fermezza dal Magistero della Chiesa » (n. 6).

Se non vogliamo fare una dicotomia nella natura umana, separando la ragione e lo spirito dal resto della persona, lasciando il corpo in secondo luogo, dovremmo dire che il modo di intervenire dovrà esser formulato tenendo presente la finalità naturale delle singole parti della persona, per adoperarle o sacrificarle in casi di necessità, secondo la gerarchia dei valori da raggiungere ragionevolmente. Come dice il documento,

« hominis est perficere naturam..., sed non destruere illam ». Quando l'uomo non vuole legittimamente l'effetto connaturale all'uso deliberato di una facoltà, la ragione impone, chiaramente, che non sia provocata e repressa allo stesso tempo l'azione della medesima; per esempio, che non apra gli occhi e li acciechi chi vuol evitare la visione. Perciò sarà difficile accettare i seguenti concetti del Documento:

> « Copula materialiter portat in se aliquam finalitatem ad foecunditatem, sed ista finalitas ab homine rationabiliter formulari debet secundum mensuram et conditiones humanas amoris... Foecunditas debet esse actus humanus personalis... responsabilis relate ad effectus... homo hoc dominium exercere potest, et cum responsabilitate exercere debet... Finis procreativus servatur in substantia et veraciter etiam cum excluditur hic et nunc foecunditas actus... » (24).

Non si capisce facilmente come la fecondità, condizione abituale del vivente, sottratta alla libera determinazione effettiva anche nell'uomo che esegue un rapporto sessuale, sia in esso un atto *umano personale*. Piuttosto la persona che ha potenzialmente il dono della fecondità, lo possiede come dato dalla natura, e lo deve amministrare con senso di responsabilità, per una ragionevole procreazione. L'atto sessuale, finalizzato da se stesso oggettivamente alla generazione, che, secondo il documento ha un «fine procreativo come fine essenziale della sessualità », dovrà essere evitato, quando i genitori sono obbligati a non aumentare il numero dei figli, invece di metterlo in azione per poi evitare gli effetti connaturali all'atto stesso. Difatti, a motivo di quel fine essenziale, determinato dal Creatore, non si può invocare il dominio concesso da Dio agli uomini sulla creazione infraumana, per asserire che costoro hanno la facoltà d'interferire negli effetti connaturali a un atto umano liberamente determinato; e per di più, con una destinazione che trascende la persona agente. Ed è veramente difficile persuadersi che « l'uomo, quando interviene nel processo procreativo [frustrandone l'efficacia naturale]... non esclude la fecondità », per il fatto che la frustrata « finalità materiale della fecondità della copula viene unita [intenzionalmente] alla finalità formale della persona », finalizzata alla regolazione delle nascite nel matrimonio. Sarebbe come dire che il ladro che

(24) *Contrôle...* 156. 158.

ruba materialmente dieci milioni di lire per procurare un alloggio migliore alla sua famiglia ha praticato formalmente la virtù della pietà. Un atto liberamente sterilizzato, per qualunque motivo, ha un suo senso umano incompatibile con la fecondità, la cui possibilità viene in esso distrutta. Si potrà dire che, sterilizzando alcuni atti fecondi l'uomo controlla la fecondità biologica, senza rinunziare all'incontro coniugale. Ma questo si ottiene mediante una frustrazione, e perciò senza nessun legame costruttivo con la sterilizzazione realizzata per un altro motivo.

« L'infecondità [di un atto sessuale] ordinata a una procreazione opportuna e umana », indica la determinazione di non generare irresponsabilmente figli. Ma questo non significa che « il fine procreativo si mantiene essenzialmente e veramente anche quando hic et nunc si esclude la fecondità dell'atto ». In realtà il fine procreativo dell'atto umano, frustrato nella sua potenzialità, non si mantiene in nessun modo; esso viene reso sterile, per non tradire la volontà di esercitare limitatamente la fecondità materiale, distruggendo il suo potere naturale.

Un progetto totalitario della vita matrimoniale, che dia un senso unico a molti atti umani, anche di segno contraddittorio, è inaccettabile allo stesso modo di un progetto unitario di vita ordinata a Dio, nel quale si assumono atti peccaminosi e virtuosi, finalizzandoli alla visione beatifica mediante l'intenzione preferente di amare Dio. « A giustificazione degli atti coniugali resi intenzionalmente infecondi [non si può] invocare che tali atti costituirebbero un tutto con gli atti fecondi, che furono eseguiti o che poi seguiranno, e quindi condividerebbero l'unica ed identica bontà morale » (25).

Quando la realtà materiale di un determinato oggetto morale ricevesse, nell'azione, tutto il suo significato morale dalla intenzione della persona, si dovrebbe dire che quella realtà non aveva previamente nessuna finalità oggettiva determinata dal Creatore; che era un oggetto eticamente indifferente, senza ragione di essere definito per se stesso. Questo non si può pensare certamente riguardo all'uso deliberato della facoltà sessuale umana: « Indoles vero sexualis hominis, disse il Concilio, necnon humana generandi facultas, mirabiliter exuperant ea quae in inferioribus vitae gradibus habetur » (GS 51, 3). Non dipende, dunque, dalla sola intenzione del soggetto, che si trova in

(25) Encicl. *Humanae vitae*, n. 14, in A.A.S., 60 (1968) 490.

particolari circostanze, puramente soggettive, il senso oggettivo di un'azione che, nel suo oggetto, ha uno scopo ben determinato dal Creatore.

L'intervento dell'uomo sulla creazione infrarazionale, per promuovere il suo progresso e la gloria divina, ubbidisce realmente al piano divino; e l'uomo agisce, secondo questo piano, quando domina totalmente le forze della natura infraumana per il proprio bene. Che anche per questo dominio, concessogli dal Creatore, sia immagine di Dio, è per noi più che incerto. Quello che è certo, secondo la ragione, illustrata dal Magistero ecclesiastico, è che il dominio diretto che l'uomo ha ottenuto da Dio sugli esseri infraumani, non può essere da lui applicato ugualmente alla disposizione sulle facoltà e funzioni della persona, sia propria sia altrui.

* * *

Dopo la promulgazione dell'*Humanae vitae* si moltiplicarono gli sforzi per una rinnovata presentazione di certi principi basici della morale fondamentale, intorno all'oggetto materiale degli atti umani; oggetto che non sarebbe mai, o quasi mai, suscettibile di una connotazione etica, prima di essere totalizzato e unificato con le circostanze particolari e, soprattutto, con l'intenzione del soggetto che determina l'azione, in un'unica fonte di moralità globale dell'atto concreto. Si può dire che, in fondo, sia le diverse spiegazioni ricercate sulle vecchie sentenze, « finis non sanctificat media; non sunt facienda mala ut eveniant bona; bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu », sia le simplificazioni che svuotano il contenuto dei principi tradizionali del doppio effetto e della totalità, sia le nuove prospettive sul male ontico, sui conflitti (oggettivi?) di doveri e di valori, sulle eccezioni decise in ultimo termine dalla coscienza personale, sulle norme che sarebbero « generalizzazioni » e non regola assoluta, sul compromesso che renderebbe (data la situazione storica del mondo inficiato dal peccato) lecite certe azioni in sé cattive, sul diritto prevalente e sul valore preferenziale, ecc. Tutto ciò converge in certo modo, o coincide, con l'idea dell'uomo padrone del creato e arbitro del bene e del male nell'uso dei valori categoriali e dei controvalori, sotto la guida di una saggia prudenza. Tralasciando le altre prospettive, vogliamo riferirci ancora a una certa opera nella quale si è ritornato, dopo il Concilio, con particolare chiarezza sull'idea centrale di quest'articolo.

In uno studio collettivo sull'*Etica sessuale e matrimonio*

nel cristianesimo, di grande valore, a cura di R. Cantalamessa, si ribadisce la necessità di chiarificare e ridimensionare la « visione metafisica, piena di residui neoplatonici », che si trova in S. Agostino, « non fermandoci al solo condizionamento negativo che la libertà ha creato alla natura [col peccato originale], ma sviluppando anche quello positivo, cioè il dominio o manipolazione in bene della propria natura ». In consonanza con molti altri, si dice che occorre che l'antropologia cristiana « si affranchi molto di più dalla nozione di natura umana mutuata dalla grecità e sviluppi maggiormente la categoria biblica che definisce l'uomo come immagine di Dio » (26).

Non si vede perché la nozione di natura umana, mutuata dalla grecità, vista e interpretata come lo ha fatto la dottrina dei Padri e dei teologi, quale riflesso divino dato dalla ragione e dalla libertà, sia insufficiente o inadatta a dimostrare, nell'uomo, l'immagine di Dio. Comunque, anche questa definizione, si dice in quello studio, deve essere liberata dell'ellenizzazione, che l'ha portata a significare una parte della natura umana: il *nous* o *pneuma*, per accettare un'interpretazione diffusa e autorevolissima di *Gen* 1, 27 ancora abbastanza inesplorata, che sembra consistere nel ruolo attivo, affidato all'uomo, per l'evolversi del creato: « Dio creò l'uomo a sua immagine... e disse loro... soggiogate la terra e dominate ». A conferma di quest'interpretazione viene il testo della *Sap* 9, 1 ss., che già conosciamo, in quanto afferma che la Sapienza divina ha formato l'uomo « perché domini le Creature... e governi il mondo con santità e giustizia ».

Onde si conclude che l'uomo non è fissato « in un immobilismo essenziale »; che esso è stato consacrato a un *farsi* a immagine e somiglianza di Dio, *mediante* l'esercizio della sovranità sul creato (27).

Ma il ragionamento non sembra del tutto chiaro e coerente con i testi citati dalla S. Scrittura, come è stato già accennato. Il primo di questi testi dice due cose: che Dio creò l'uomo a sua immagine, e che all'uomo, così creato, affidò, in un secondo momento, il dominio sulla creazione infraumana. Ammessa la creazione dell'uomo, il secondo testo segnala, ancora più chiaramente, il movente che Dio ebbe nel creare l'uomo stesso, vale a dire perché dominasse le creature e governasse il mon-

(26) R. CANTALAMESSA, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, (Milano 1976) 441.

(27) *Idem*, ibid., 441. 442.

do con santità, cioè, non secondo il suo capriccio, benché potesse agire da padrone. Niente dimostra, nella categoria biblica « immagine di Dio », un concetto diverso da quello concepito da S. Agostino sull'uomo, come natura razionale che, nella sua intelligenza e volontà libere, si assomiglia al Creatore ed è immagine sostanziale dell'ordine divino immutabile. Questa immagine fu richiamata, dopo la caduta di Adamo, non a trasformare se stessa ormai deformata, ma a neutralizzare gli effetti del peccato, tramite la ragione e la grazia; a ritornare, il più possibile, alla condizione originale e al perfezionamento, anche fisico, mediante il progresso, nel dominio e nella rettificazione delle forze infauste ed occulte della propria natura inferiore.

I testi biblici summenzionati, anziché appoggiarla, contraddicono l'interpretazione data allo sviluppo dei poteri che il Creatore ha concesso all'essere umano, quando li estende al « dominio o manipolazione in bene della propria natura ». La frase potrebbe intendersi del dominio e manipolazione degli esseri infraumani, la cui condizione è quella di servire, anche con la totalità del loro essere, ai progetti ragionevoli dell'uomo. Ma nel contesto si includono anche gli elementi che integrano l'essere della stessa persona umana; perché in seguito si parla dell'autorealizzazione della natura dell'uomo nel divenire della storia, come realtà dinamica, mediante la sua libertà di disposizione, *intervenendo su se stessa* ». Ora, i testi della S. Scrittura non dicono che l'uomo è immagine di Dio, in quanto destinato a soggiogare se stesso e i suoi componenti, applicando a tale scopo la propria libertà, ma in quanto questa applicazione «non si risolva... in violazione della volontà divina » (28).

I testi danno all'uomo dominio sulla terra, sui viventi infrarazionali, sul mondo esteriore all'uomo. Nell'applicare dinamicamente il progresso, oltre che al perfezionamento della natura infraumana e anche alla propria natura, l'uomo potrà perfezionarla, per imitare meglio la natura divina; potrà correggerne i difetti, conservarla nel migliore modo possibile, perfino sacrificando parti in utilità del tutto. Ma non potrà mutilare o modificare i suoi componenti, organi o funzioni, al solo scopo di impedire i loro connaturali effetti, buoni in sé e conformi alla destinazione data da Dio.

Gli organi, le funzioni biologiche, la componente somatica dell'uomo integrale, non sottostanno al pieno dominio della

(28) *Ibid.*, 141.

parte spirituale nell'uomo stesso, ma anche questa dipende dal dominio esclusivo di Dio su tutto l'uomo. Organi e funzioni dell'uomo non sono puri *oggetti*, sui quali ricada il diritto dell'uomo, allo stesso modo che esso ricade sugli oggetti a lui totalmente estrinseci. In quegli organi, in quelle funzioni, si ritrova un dinamismo vitale interno all'uomo; e quindi essi manifestano una finalità essenziale alla propria natura umana. L'apparato procreativo della natura umana e i gameti da esso preparati, non sono come una macchina incubatrice e come le uova di una gallina, che l'uomo può utilizzare a suo beneplacito, per incubare pulcini o per fare una frittata. L'uomo si può servire liberamente degli organi riproduttivi dei viventi infrarazionali, sia provocando la riproduzione, in conformità con il loro orientamento naturale, sia adoperandoli ad altri fini a lui stesso utili, in conformità con la loro destinazione al servizio diretto dell'uomo; e quindi, anche allora, in conformità con l'ordine naturale (29). L'uomo, però, non può fare lo stesso con le proprie forze vitali.

L'autore dell'articolo vuol appoggiare la sua interpretazione su un testo di S. Giovanni Crisostomo, il quale come altri (Diodoro di Tarso, Teodoreto), avrebbe intuito « che l'essere immagine di Dio non pone l'uomo in una posizione di sovranità attiva soltanto di fronte al creato e alle cose esterne a lui, ma anche di fronte a se stesso: non solo dominio, ma anche autodominio, o dominio della propria natura » (30). Il testo in oggetto dice:

> « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza, perché sia sovrano non solo delle cose visibili, ma anche delle passioni che sono in lui: perché domini e non sia dominato » (31).

Ci sembra evidente che, in questo testo, viene riconosciuta all'uomo la libertà fisica nella determinazione dei suoi atti illeciti o imperati, cioè, eseguiti immediatamente dalla volontà o da essa comandati. In questo riconoscimento, però, non troviamo niente di speciale, che non abbia riconosciuto pienissimamente S. Agostino nella sua filosofia, piena di residui neoplatonici. Infatti, si tratta di attribuire all'uomo la responsabilità

(29) Cf. G. DE BROGLIE, *Pour la morale coniugale traditionelle*, in: *Doct. Com.* 21 (1968), 117-152.

(30) *L.c.* nella nota 26, 442.

(31) *Homilia* 32, 5 *in Gen.*, in: PG 53, 203.

delle proprie *azioni deliberate*, ora favorendo gli impulsi buoni, ora reprimendo quelli cattivi; appunto perché, essendo libero, gli vengono imputate nella loro realizzazione o nella loro omissione colpevoli. Altro è, infatti, governare se stesso, frenando le passioni, e perfino sacrificando valori inferiori a valori superiori secondo ragione; altro è affermare un dominio dell'uomo su di se stesso, in una concezione dualistica irreale. La S. Scrittura non accredita una tale opinione; difatti essa parla del dominio dell'uomo sulla creazione estrinseca a se stesso. Niente, dunque, sul dominio sovrano della propria *natura* che, se fosse reale, potrebbe indurlo, in occasioni tragiche, non irragionevolmente, fino al suicidio, cambiando un'esistenza temporale troppo disgraziata per una felicità eterna anticipata. E' vero che l'articolista esclude, espressamente, dalla potestà dell'uomo sui meccanismi della sua natura, gli interventi tendenti a causare l'aborto, « dove si interviene sulla persona e non sulla natura! » (32). Ma l'uomo persona non è altro che l'uomo natura personale individuata, concretata in una persona, e non immaginiamo che cosa rimarrebbe di una persona, se si manipolasse sostanzialmente la sua natura. Per altro, anche nell'aborto, si agirebbe sulla componente fisica dell'uomo, con una differenza soltanto quantitativa, in quanto si arriverebbe a un intervento totale « sul meccanismo della natura », eliminando una vita fisica disgraziata o indesiderata, senza intaccare l'esistenza e la sopravvivenza dell'anima. Sarebbe questione di solo motivo proporzionato, per un intervento così radicale. E, infatti, certe esposizioni attuali del principio del doppio effetto non si fermano (crediamo che con perfetta logica) dinanzi all'aborto.

Del resto, residui neoplatonici sembrano esistere piuttosto in questa distinzione dell'autore, vale a dire tra la persona e la sua natura. Non appare in che modo l'uomo concreto non sia, in realtà, altro che la natura individuata e personificata; in che maniera « la trascenda in quanto persona » (nella sua totalità sostanziale), in modo da creare « la possibilità e il dovere di orientarlo in meglio con l'esercizio storico della sua libertà » (33).

L'autore pensa giustamente che, dal concetto agostiniano di natura umana (« l'uomo è immagine di Dio », di un Dio che non può essere « diverso da quello che è »), e da quello di legge naturale, si ricavi « una serie di deduzioni morali, riguardanti

(32) Art. cit. nella nota 26, 442.

(33) *Ibid.*

il sesso e il matrimonio »; tra le quali l'« illiceità dell'intervento dell'uomo a modificare la struttura e la dinamica dell'atto sessuale » (34). Ma giudica possibile, allo stesso tempo, un superamento di questa concezione nel senso sopra indicato, insinuando, in ordine alla regolazione delle nascite, la possibilità di accettare che « certi interventi sul meccanismo della natura ... non andrebbero troppo separati da altri interventi... come quelli tendenti a... modificare in meglio la struttura e il funzionamento del proprio corpo » (35).

A nostro avviso nulla impedisce realmente l'intervento su meccanismi della natura, non solo per correggere difetti e disfunzioni, ma pure per modificare in meglio gli organi, e per potenziare di più le funzioni del proprio corpo. Anzi tutto ciò può essere un vero dovere morale, se la correzione di un difetto o il rafforzamento di una funzione fossero necessari per una ragionevole amministrazione delle forze e delle facoltà ricevute da Dio, in ordine ad un migliore servizio alla sua gloria. Ma non riusciamo a capire come una modificazione della potenza generativa vada in meglio, mettendola deliberatamente in azione normale, riguardo al suo ordinamento naturale relativo alla procreazione, e nello stesso tempo si possa interferire nel suo corso regolare per sterilizzare il suo effetto positivo.

A questo proposito sembra diverso e contrario l'insegnamento di Paolo VI: « Usare di questo dono divino distruggendo, anche parzialmente, il suo significato e la sua finalità è contraddire anche al piano divino e alla sua volontà... Infatti, come sul suo corpo in generale l'uomo non ha un dominio illimitato, così non lo ha, con particolare ragione, sulle sue facoltà generative in quanto tali, a motivo del loro ordinamento intrinseco a suscitare la vita... » (36).

P. MARCELINO ZALBA, S.I.

(34) *Ibid.*, 440-441.
(35) *Ibid.*, 442.
(36) Encicl. *Humanae vitae*, 13; AAS 60 (1968) 489.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO, *Anno della Catechesi per il mondo del Lavoro*, Genova 1981, pagg. 64, lire 3.500.

Dio e la Creazione ...;

La società ...;

La famiglia ...;

Il lavoro ...;

Il lavoro nel piano divino ...;

La evoluzione del lavoro ...;

L'ascetica del lavoro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

Parte VI

ANTOLOGIA FREUDIANA

PREMESSE

1. LA PSICO-MITOLOGIA E LE ANALOGIE

« *Lettera a Fliess del 12 dic. 1897* ».
I miti endopsichici.

« *Psicopatologia della vita quotidiana, a. 1901* ».
La paranoia del fenomeno religioso - Superstizione dei numeri e occultismo.

« *Atti ossessivi e pratiche religiose, a. 1907* ».
Religione e nevrosi fobica.

« *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, a. 1910* ».
Il complesso del padre e la fede in Dio - Sessualità, sapere, arte.

2. L'UMANITA' DEGLI INIZI

« Totem e Tabù, a. 1913 ».

Il peccato proetnico e i convivi totemici - Le fasi di sviluppo - Le origini: riti tabù e nevrosi fobica - Psicanalisi e Cristianesimo.

3. LA MORTE DI DIO

« Il futuro di un'illusione, a. 1927 ».

Timore e nostalgia del padre - Religione e civiltà - Il regresso infantile dell'uomo inerme - Il concetto di illusione e il tracollo della fede - L'etica di ragione - L'asessualità e il significato di libido - Il Logos scientifico e i dogmi - Paura e legami affettivi - Delirio collettivo e principio della realtà - Ateismo in crisi.

4. DALL'ETICA ESOGENA ALL'ETICA ENDOGENA

« Il disagio della civiltà, a. 1930 ».

L'infantilismo psichico - La religione dell'uomo comune - L'attività intellettuale e la felicità - L'equivoco d'un pensiero spurio e l'istinto - Antitesi, equilibrio, sublimazione - Congenita attitudine alla sublimazione dell'istinto - Pansessualismo - Il Super-ego: angoscia e bisogno di amore - Autoaggressività - Il sentimento di colpa - Sentimento consapevole e sentimento inconscio - Bipolarità dell'amore, il sentimento di colpa, l'esasperazione del Super-ego - Coscienza etica inumana - L'eredità arcaica dell'Id e l'etica spontanea - L'evangelico amor del prossimo - Libido sublimata: l'altruismo e la felicità dell'animo - L'amore oggettuale dell'etica endogena.

5. DEMOLIZIONE D'UN MITO

« Mosè e il monoteismo, a. 1939 ».

La convinzione e i dubbi - Le radici del dubbio - I limiti del metodo psicanalitico - L'ulteriore sviluppo del fenomeno religioso e il ritorno del represso - Monoteismo e progressi della civiltà - Plenipotenziarietà dell'Edipo - I dinamismi dell'Inconscio - Paolo di Tarso.

PREMESSE

Citiamo, tra le opere e gli articoli di Freud, i brani più salienti in materia di religione, servendoci sovrattutto, a comodità dei lettori, delle traduzioni francesi, di cui il Gratton offre un elenco completo (1).

1. LA PSICO-MITOLOGIA E LE ANALOGIE

LETTERA A FLIESS del 12 dic. 1897

I miti endopsichici

Enuclea in germe i cardini del freudismo sul fenomeno religioso, cardini che Freud riprenderà e dipanerà di prosieguo in ogni suo scritto.

« Immagini che cosa possono essere i miti endopsichici? Ebbene essi sono le ultime produzioni della mia attività cerebrale. L'oscura percezione interiore da parte del soggetto del suo apparato psichico suscita delle illusioni che, naturalmente, si trovano proiettate all'esterno e, in modo caratteristico, nel futuro, in un al di là. La ricompensa, l'immortalità e tutto l'al di là: ecco le concezioni della nostra psiche interiore... E' una psico-mitologia » (2).

PSICOPATOLOGIA DELLA VITA QUOTIDIANA, a. 1901

La paranoia del fenomeno religioso

Freud svolge a grandi linee, nell'ultimo capitolo, il fenomeno religioso come concezione mitologica in termini d'una proiezione sul mondo esterno di simboli e di immagini psichiche.

« Penso che, in larga misura, la concezione mitologica del mondo, la quale anima persino le religioni più moderne, *non sia se non una psicologia proiettata sul mondo esterno*. La conoscenza oscura dei fattori e dei fatti psichici dell'inconscio, la percezione cioè endopsichica di questi fattori e fatti, si riflette — è difficile dirlo diversamente, senza far

(1) Cfr. H. GRATTON, *Psychanalyse d'hier et d'aujourd'hui*, Parigi 1965, pp. 106-111.

(2) S. FREUD, *La Naissance de la Psychanalyse*, Parigi 1956, p. 210.

ricorso all'analogia con la paranoia — nella costruzione d'una *realtà sovrasensibile*, che la scienza ritrasforma in una *psicologia dell'inconscio*. Potremmo assolvere al compito di scomporre, da un tal punto di vista, i miti relativi al paradiso, al peccato originale, a Dio, al male e al bene, all'immortalità, etc., e tradurre la *metafisica* in *metapsicologia*».

« La distanza che separa lo spostamento operato dal paranoico dallo spostamento operato dal superstizioso è meno grande di quanto appaia al primo momento. Quando gli uomini hanno cominciato a pensare, furono costretti a dividere antropologicamente il mondo in una moltitudine di personalità costruite a loro immagine. Gli accidenti e i casi ch'essi interpretavano superstiziosamente erano dunque ai loro occhi azioni, manifestazioni di persone. In altre parole, si comportavano esattamente come dei paranoici che traggono delle conclusioni dal minimo segno fornito da altri, e come si comportano tutti gli uomini sani che, a ragione, formulano dei giudizi sul carattere dei loro simili fondandosi sulle loro azioni accidentali e non intenzionali ».

« Nella nostra concezione del mondo moderno, concezione scientifica, e ben lontana d'essere compiuta in tutti i suoi elementi, la superstizione appare dunque un po' spostata. Ma essa era giustificata nella concezione delle epoche prescientifiche poiché ne era un complemento logico » (3).

Superstizione dei numeri e occultismo

Già in quest'opera Freud attacca la Chiesa cattolica che più d'ogni altra forma di religione osteggia i progressi della scienza, paragonandola, insieme all'esercito, a « moltitudini artificiali » (4).

Non vi nasconde inoltre, conteso tra la razionalità scientifica e l'occultismo dell'ignoto, la superstizione dei numeri che lo affascina in un alone di mistero:

« Trovo nelle operazioni inconsce sui numeri una tendenzialità alla superstizione, la cui origine m'è rimasta per lungo tempo sconosciuta » (5).

Di più, in un manoscritto di appendice a quest'opera, che non fu pubblicato, dichiara:

« La mia superstizione affonda le radici nell'ambizione repressa del-

(3) *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Parigi 1948, pp. 298-99.

(4) Cfr. *ib.*, p. 40.

(5) *Ib.*, p. 290.

l'immortalità e, nel mio caso, prende il posto di quell'ansia in rapporto alla morte che nasce dall'incertezza della vita » (6).

La semantica di rilievo dei numeri domina l'ermeneusi di Freud riguardo ai propri sogni (7).

Sintomo di un'angoscia *non completamente repressa,* sfuggita così alla sua autoanalisi, l'ambivalenza freudiana nei confronti del fenomeno religioso, spiega il vivido interesse all'occultismo, siccome esige l'applicazione d'un principio chiave della psicanalisi:

« Il carattere comune sia ai casi più leggeri che ai più gravi, agli atti mancati e accidentali quindi, consiste in questo: tutti i fenomeni in parola, senza alcuna eccezione, si lasciano ricondurre a materiali psichici *non completamente repressi,* i quali, benché respinti dalla coscienza, non hanno perso la probabilità di manifestarsi e di esprimersi » (8).

Rivelatoria, in merito, l'affermazione di Freud:

« Tra lo stato nervoso normale ed il funzionamento nervoso anormale non esistono limiti netti e assoluti » (9).

ATTI OSSESSIVI E PRATICHE RELIGIOSE, a. 1907

Religione e nevrosi fobica

Sei anni più tardi non è più la paranoia, ma la nevrosi fobica a fungere da analogia. Freud studia le analogie, o similitudini, tra nevrosi fobica e religione. Ravvisa in entrambe la ricerca di misure di protezione, cautele e tutele, contro il sentimento di colpa, l'angoscia che insorge dalla repressione di istinti vietati: repressione inconscia per cui sfugge ai soggetti il significato di tali cautele e tutele. E conclude:

« In virtù di queste concordanze e di queste analogie potremmo concepire gli atti ossessivi a guisa d'un *pendant* patologico della formazione dei culti, definire quindi la nevrosi come religiosità individuale, la religione come nevrosi fobica universale. Nevrosi e religione concorderebbero in radice nella drastica rinuncia all'esercizio di istinti congeniti, mentre il divario più notevole concernerebbe la natura degli istinti re-

(6) S.E., VI, p. 260, n. 3.

(7) Cfr. E. JONES, *o.c.,* III, 389 ss.

(8) *Psychopathologie de la vie quotidienne,* o.c., p. 321; cfr. *ib.,* p. 310; S.E., VI, pp. 239-279: l'ultimo capitolo dell'opera relativo ai multipli fenomeni di occultismo.

(9) *Ib.,* p. 320.

pressi che, nella nevrosi, sono di esclusiva origine erotica e, nella religione, anche di natura egoistica » (10).

« Gli istinti repressi, offerti in sacrificio alla divinità, rendono sacro il culto, quant'è sacro, nei suoi atti ossessivi, il rito della nevrosi fobica » (*Ib.*, p. 161).

« Il culto si esaurisce in fatue e formalistiche cerimonie, schemi fissi, che soffocano progressivamente gli aneliti profondi » (*Ib.*, p. 180).

Affiora, nel breve scritto in questione, il principio della realtà che deve emergere sul principio del piacere, ai fini però non di spodestarlo, ma di salvaguardarlo. Il principio della realtà è alle basi d'una civiltà autentica (11).

UN RICORDO D'INFANZIA DI LEONARDO DA VINCI, a. 1910

Il complesso del padre e la fede in Dio

Freud dettaglia l'influsso del complesso parentale, che è il complesso di Edipo, in seno al fenomeno religioso, sul contegno di coloro che credono:

« Sappiamo dalla psicanalisi d'un intimo legame che unisce il complesso del padre alla fede in Dio. Sappiamo che il Dio personale non è, psicologicamente, se non un padre trasfigurato, ingigantito, e che ogni giorno i giovani perdono la fede al momento in cui crolla per essi il prestigio dell'autorità paterna. Così noi reperiamo nel complesso parentale la radice della necessità del culto a Dio. Dio onnipotente e giusto, la Natura benevola, configurano grandiose sublimazioni del padre e della madre, un rinnovamento e una ricostruzione delle prime percezioni dell'infanzia. La religiosità è, biologicamente, in rapporto con la diuturna indigenza e il continuo bisogno di assistenza del bimbo. Quando, più tardi, da adulti, si costata il nostro reale abbandono, impari di fronte alle spietate forze della vita, ci si ritrova in una situazione simile a quella dell'infanzia. Si cerca allora di smentire questa situazione risuscitando, a ritroso, le potenze che proteggevano l'infanzia. La protezione che la religione offre ai credenti contro la nevrosi si spiega così: li scarica dal complesso parentale, cui si connette il senso di colpa sia dell'individuo che dell'umanità tutta, e lo risolve per essi, mentre i non credenti restano soli innanzi a un tal compito » (12).

(10) *Actes obsédants et exercices religieux* in « L'Avenir d'une illusion », Parigi 1932, pp. 181-82.

(11) Cfr. *ib.*, p. 182.

(12) *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Parigi 1927, pp. 177-78.

Sessualità, sapere, arte

Freud svolge, qui, il tema dei vincoli tra sessualità e curiosità del bimbo, la sete sua di sapere. Illustra la sublimazione della curiosità erotica a livello di sapere, laddove il sapere diviene energia sublimata, impossessandosi della tensione precipua di Heros che, aspirazione esimia dell'Ego, mira all'unità attraverso l'articolare e il collegare. Di prosieguo il sapere mutua, nutrendosene, ed insublima le impressioni libidiche (13).

Nell'ambito dell'arte, poi, Freud, fautore del più ferreo determinismo psicologico in cifra di Heros, sembra ammettere un qualche limite alla psicanalisi, un baluginio, se non un respiro di libertà:

« Forse Leonardo ha sconfessato e superato con la forza dell'arte l'infelicità della sua vita amorosa... Dobbiamo riconoscere in merito un margine di libertà che la psicanalisi è incapace di ridurre » (*Ib., pp.* 210-11).

C'è dunque un passaggio dal piano psicologico al piano metafisico? Rispondiamo: no. Mal si conciliano, invero, il « forse » col « dobbiamo ». Peraltro il Leonardo di Freud è un abisso di ambiguità sessuali ed è superfluo insistere sopra gli scavi febbrili operati dal Maestro di Vienna per scoprirvi il segreto del sorriso della Gioconda, l'enigma del viso di S. Anna e di S. Giovanni.

Anche l'arte, al tandem, è una forma d'introversione di genesi nevropatica, sicché a buon diritto il freudista Stekel sosteneva a nome del Maestro: « Se non ogni nevropatico è poeta, ogni poeta è nevropatico ».

2. L'UMANITA' DEGLI INIZI

TOTEM E TABU', a. 1913

Il peccato proetnico e i convivi totemici

Per tutta la vita, da *Totem e Tabù* a *Mosè e il monoteismo*, Freud fece ricorso all'etnologia in ordine ad una spiegazione che fornisse l'equivalente del complesso di Edipo, scoperto dalla psicanalisi clinica in ciascun individuo, nei parametri storici dell'umanità.

(13) Cfr. *ib.*, pp. 53-61.

Un peccato proetnico, che costituisce il nucleo del complesso di Edipo, caratterizza l'umanità degli inizi. La coalizione dei figli parricidi inaugura il fenomeno religioso e il consorzio civile. Il peccato lascia una profonda ferita, lancinante un sentimento di colpa, che esige la riconciliazione col fantasma del padre offeso. Tributari all'ambivalenza edipica, i convivii totemici, se commemorano il rimorso, rinnovano all'unisono, simbolicamente, l'assassinio del padre. Si adempie nondimeno la riconciliazione con l'immagine paterna introiettata e sublimata (14).

L'ermeneusi di « Totem und Tabu » è il *leit-motiv* del freudismo. Ma, seppur necessaria, imprescindibile, Freud non la ritenne esaustiva. Affiorano dubbi e riserve:

« Gratuito è il timore che la psicanalisi, la quale per prima ha scoperto come le strutture e gli atti della psiche fungano deterministici, voglia ricondurre ad un'unica fonte la genesi d'un fenomeno tanto composito, quanto la religione. Se la psicanalisi è costretta, ed è il suo ruolo d'obbligo, a dar rilievo ad una fonte specifica, non segue ch'essa presuma l'esclusività di quella fonte, né che rivendichi a sé il primo posto tra i fattori innumeri che contribuiscono alla genesi del fenomeno religioso. Sol quando potremo raggiungere la sintesi dei dati acquisiti nei vari campi di disamina, appariranno univoche, al riguardo, le dimensioni di incidenza e di importanza dei meccanismi psichici » (*Ib.*, p. 140).

Le fasi di sviluppo

Comunque l'uomo di fede — a giudizio di Freud — non può che rimanere nevrotico o infantile. La religione gli impedirà sempre di accedere alla maturità umana, maturità che il Maestro di Vienna — secondo le tre fasi di A. Compte — definisce « stadio scientifico ». Non resta se non l'ipotesi che i credenti divengano atei, non appena vaglino, elaborino e superino le motivazioni inconsce, arcaiche, animistiche e psicosiche del fenomeno religioso:

« Poiché l'empito di un desiderio onnipotente tra le razze primitive testimonia il narcisismo, noi tentiamo di confrontare le fasi di sviluppo del modo umano di concepire il cosmo con le fasi di sviluppo della libido nell'individuo. La fase animistica corrisponde al narcisismo sia in termini cronologici che a livello di contenuto; la fase religiosa corrisponde al periodo di scelta dell'oggetto, scelta fisionomizzata dall'at-

(14) Cfr. *Totem et Tabou*, Parigi 1951, cap. IV.

taccamento del bambino ai genitori; lo stadio scientifico, in ultimo, ha precisa la sua contropartita in quel periodo in cui l'individuo attinge la propria maturità di uomo, rinuncia cioè al principio del piacere e, adattandosi alla realtà, dirige sul mondo esterno l'oggetto dei suoi desideri » (*Ib.*, pp. 126-127).

Le origini: riti tabù e nevrosi fobica

Di più in più la psicanalisi si fa largo e detta legge:

« Se l'infanzia ricapitola la preistoria, singolarmente e collettivamente, se neurosi e sogni la rivelano più di quanto non possiamo supporre, è chiaro che la psicanalisi è in diritto d'arrogarsi un rango egregio di mezzo alle scienze che s'impegnano alla ricostruzione delle fasi più antiche e buie spettanti le origini dell'umanità » (*Ib.*, pp. 140, 215).

Freud conclude perentorio:

« Dal complesso di Edipo derivano simultanee le origini della religione, dell'etica, della società e dell'arte » (*Ib.*, p. 216).

Circa le analogie tra il fenomeno religioso e la nevrosi fobica è significativo un passo che enuclea la dottrina di Freud in proposito:

« Riassumiamo i punti su cui si fondano le analogie tra i riti tabù ed i sintomi della nevrosi fobica. Questi punti sono quattro: la non motivazione dei divieti; la loro fissazione ad opera di una necessità intrinseca; la loro facilità di dislocazione e la contagiosità degli oggetti vietati; l'esistenza di azioni e di ordini cerimoniali che sgorgano dai divieti » (*Ib.*, p. 46).

Psicanalisi e Cristianesimo

Matrice del fenomeno religioso in genere, il complesso di Edipo investe ed inquadra di riverbero, ligio al sistema, il mito del Cristianesimo:

« Nel mito del cristianesimo il peccato d'origine risulta incontrovertibilmente da un'offesa a Dio Padre. Sappiamo di Cristo che liberò gli uomini, col sacrificio della propria vita, dall'oppressione del peccato d'origine. Abbiamo quindi il diritto di desumere che quel peccato fu un assassinio. In ossequio alla legge del taglione, che si radica nell'anima dell'uomo, non si espia un assassinio se non mediante il sacrificio d'un' altra vita: il sacrificio è, per sé, l'espiazione d'un crimine. Laddove poi

il sacrificio mira alla riconciliazione con Dio Padre, il crimine da espiare è giocoforza l'assassinio del Padre ».

« Così, alla luce del cristianesimo, tutti gli uomini confessano la propria colpevolezza e compiono un'efficace espiazione attraverso il sacrificio di uno dei figli ».

« La riconciliazione col Padre è tanto più efficace in quanto, mentre si espleta il sacrificio, c'è solenne la volontà di rinuncia alla donna che è stata la causa della ribellione al padre. Ma esplode lì, una volta di più, la fatalità psicologica dell'ambivalenza. Ad un tempo, nell'atto medesimo di offrire al Padre la più alta espiazione possibile, il Figlio realizza i suoi desideri nei confronti del Padre. Diventa Dio, egli pure, insieme al Padre o, meglio, al posto del Padre. La religione del Figlio surroga la religione del Padre. E per rimarcare questa sostituzione, si risuscita la cena totemica dell'esordio, ossia si instaura la comunione. Ivi i fratelli riuniti gustano la carne ed il sangue del Figlio, non già del Padre, ai fini di sacrificarsi e identificarsi con lui. Di modo che, se noi seguiamo lungo le epoche successive l'identità della cena totemica con l'olocausto animale, col sacrificio teoantropico e con l'eucaristia cristiana, noi ritroviamo in ciascuno di tali culti l'eco e la risonanza del crimine che pesava duramente sugli uomini e di cui essi nondimeno andavano fieri. A stringere i nodi, la comunione cristiana non è se non una nuova soppressione del Padre, una ripetizione del sacrificio che postula un'espiazione. E ci rendiamo conto di come Frazer abbia ragione affermando che la comunione cristiana ha assorbito e fatto suo un sacramento molto più antico del cristianesimo » (*Ib.*, pp. 211-213).

3. LA MORTE DI DIO

IL FUTURO DI UN'ILLUSIONE, a. 1927

Timore e nostalgia del padre

Ritorna il complesso di Edipo e la congenita ambivalenza in rapporto al fenomeno religioso:

« Ben presto, sull'arco dell'intera infanzia, il padre, più forte, sostituì la madre nel ruolo di proteggere i figli. Ma la relazione dei figli col padre era minata da un'ambivalenza spuria. Il padre rappresentava un pericolo in virtù del coniugio con la madre. Ispirava così tanto di

timore quanto di nostalgia e d'ammirazione. I segni di questa ambivalenza incisero profondamente su tutte le religioni. Il che dimostrai in *Totem e Tabù*. Man mano che il bambino cresce, s'accorge che è destinato a rimanere sempre bambino, che mai potrà far a meno di protezione contro potenze inique, sovrane e sconosciute. Ascrive allora a tali potenze i lineamenti paterni, creandosi degli dei, di cui ha paura e che cerca di propiziarsi, e vi affida il compito di proteggerlo. Per chiudere, la nostalgia che il bimbo ha del padre coincide col bisogno di protezione ch'egli avverte a causa dell'umana debolezza. E' la reazione di difesa del bambino contro il suo sentimento di paura che è caratteristico di ciò che, a loro volta, sperimentano gli adulti di fronte alla propria ambascia. E' appunto siffatta reazione che genera il fenomeno religioso. Ma non è il nostro scopo quello di approfondire l'evoluzione dell'idea di Dio. Noi ci occupiamo, qui, del corredo già costituitosi di idee religiose, quale la civiltà lo trasmette all'individuo » (15).

Religione e civiltà

Freud situa la religione nell'« inventario psicologico della civiltà » (*Ib.*, p. 35). La civiltà, edificata « sulla coercizione e la rinuncia ai vari istinti di Heros » (*Ib.*, p. 14), provoca ripulse antisociali. Sennonché il consorzio civile e le leggi tutelano l'uomo dalle feroci insidie della natura e dalla crudeltà del Fato. E' lì che ha sede la religione:

« Gli dèi assolvono a un triplice compito: esorcizzano le forze di natura; riconciliano con la crudeltà del destino manifestantesi all'acme nella morte; ci indennizzano da pene e privazioni che la vita comunitaria impone all'uomo » (*Ib.* p. 46).

E' la civiltà a istruirci religiosamente:

« La civiltà dispensa a ciascun individuo, bell'e pronte, le idee religiose che gli uomini, da soli, non rintraccerebbero » (*Ib.*, p. 56).

Per convalidare le sue leggi e obbligare gli uomini, la civiltà s'appella a Dio, ad una divina ed eterna statuizione:

« Lungi dal far conoscere il fondamento razionale del divieto di uccidere, assicuriamo gli uomini che l'ha decretato Dio. Ci autorizziamo a intuirne i voleri: ecco, Dio non vuole che gli uomini si uccidano l'un l'altro » (*Ib.*, p. 110).

(15) *L'Avenir d'une illusion*, Parigi 1932, pp. 63-64.

Il regresso infantile dell'uomo inerme

Impari dinanzi alle forze della natura e alle leggi della civiltà, l'uomo inerme si rifugia in un regresso infantile proiettando in Dio, seppur ambivalente, il bisogno d'un presidio e d'una custodia, i più validi, i più sicuri. Vigoreggiano così le idee religiose. Deflagra l'intensità del desiderio, ma non crea che illusione:

« Le idee religiose, che dichiarano dogmi, non hanno il crisma d'un residuo d'esperienza né d'un approdo ultimo della riflessione. Mere illusioni, siglano l'attuazione dei più remoti, gagliardi e urgenti desideri dell'umanità. La loro forza sta nella forza di simili desideri. Già lo sappiamo: la terrificante impressione del raccapriccio infantile risveglia il bisogno d'essere protetti, e protetti in quanto amati, bisogno che il padre soddisfa.

La costatazione che questi terrori durano tutta la vita fa sì che l'uomo si aggrappi ad un padre onnipotente, a Dio Padre. Al pensiero del regno benevolo di un Dio provvido si placa l'angoscia di fronte a una vita irta di pericoli. L'istituzione di un ordine etico a respiro cosmico garantisce le istanze di giustizia rimaste spessissimo irrealizzate entro le civiltà umane. Il sopravvivere nell'oltretomba, poi, offre i quadri spazio- temporali in cui si compiranno simili desideri. Le incognite sulla genesi del cosmo, sui rapporti tra carne e spirito, pongono una serie di interrogativi alla curiosità dell'uomo. E la fede elabora le risposte secondo i canoni del sistema. Enorme è il sollievo per le singole anime di vedere i conflitti infantili, che emanano dal complesso del padre, — conflitti mai pienamente risolti —, stemperarsi in una soluzione accettata da tutti » (*Ib.*, p. 79-81).

Il concetto di illusione e il tracollo della fede

Sconcerta di prim'acchito il concetto di illusione in Freud:

« L'illusione non è per sé errore e non s'identifica con l'errore. Chiamasi fede un'illusione se il desiderio di realizzarla è motivazione precipua, laddove, ciò facendo, disattendiamo di rapportare la fede alla realtà, siccome l'illusione medesima rinuncia ad una conferma da parte della realtà » (*Ib.*, p. 83).

Tipico l'esempio di Cristoforo Colombo. Lo struggeva e l'ossessionava il desiderio di scoprire una nuova via verso le Indie. Si illuse di aver raggiunto lo scopo. Scoprì invece un'altra realtà (cfr. *Ib.*, p. 81).

E incalza:

« Non v'ha credo, o fenomeno religioso, che non svanisca in un'illusione. Mai la realtà lo invera coi suoi controlli e le sue rigide verifiche » (*Ib.*, p. 84).

Incontenibile è il desiderio di protezione e di consolazione che infiamma la fede:

« Sarebbe molto bello se ci fosse, causa del mondo, un Dio provvido e benevolo, se esistessero un ordine etico sul piano cosmico e una vita nell'aldilà. Lo straordinario è che noi siamo portati ad augurarcelo. Ma ancor più stupirebbe se i nostri antenati — infelici, ignoranti ed oppressi — avessero risolti tali enigmi » (*Ib.*, p. 89).

Profeta del Logos, Freud preconizza la morte della fede:

« Il nostro Dio, il Logos, soddisferà tutti i desideri che la natura suscita in noi... Le idee e le dottrine religiose verranno scardinate. Voi ne conoscete il perché: nel diuturno flusso dei secoli nulla può opporsi alla ragione e all'esperienza, ed è evidente che la fede le contraddice entrambe. Lo studio scientifico è l'unica strada che ci guida a conoscere la realtà fuori di noi... E' fatua illusione attendere una risposta dall'intuizione e dall'introspezione. Ci daranno al più dettagli di ardua ermeneusi, mai informazioni garantite circa i problemi che la fede dirime con facilità estrema » (*Ib.*, pp. 83, 85).

Il tracollo della fede coinvolge l'etica:

« Oggi possiamo vedere la meta cui tende la psicanalisi. La maschera è caduta. Essa conduce alla negazione di Dio e di qualsiasi ideal morale » (*Ib.*, p. 98).

L'etica di ragione

La pseudo-etica di Freud non obbedisce se non ad una equilibrazione di Heros dettata dal principio della realtà, il principio di morte: « thanatos ». Il che ai fini d'una civiltà e culturalità autentiche. Comunque pseudoetica, indotta da un ferreo determinismo psicologico, di cui il demiurgo è sempre l'Heros:

« L'evoluzione dell'uomo esige che si interiorizzino le costrizioni esterne. Il super-ego le fa sue. Teatro di questa trasformazione, il bambino diviene in grazia di essa un individuo morale e sociale... L'uomo non può rimanere un perpetuo fanciullo, dovrà prima o dopo avventurarsi nel mondo ostile. E' ciò ch'io definisco « l'educazione in vista della realtà », lo sviluppo dell'ego a livello scientifico... Noi non conteniamo i nostri istinti se non per mezzo del Logos... Le leggi dell'etica religiosa, non appena cadrà la loro pretesa d'un'origine divina, cesseranno d'incombere fisse e immutabili. Gli uomini comprenderanno razionalmente che le leggi sono in funzione del loro bene e, fiduciosi, invece di

abolirle, le miglioreranno... E' venuto il momento di sostituire i traguardi della repressione con le risultanze dell'impegno di ragione » (16).

Ma svampano gli entusiasmi. Improba è l'etica di Freud. E' di pochi, semmai vi riescono:

« Fievole è la voce dell'intelletto, di scarso peso gli stimoli razionali... La psicanalisi soccorre su vasta scala all'attuazione dell'etica di ragione. Se il tentativo fallisse, sarei pronto ad abbandonare ogni sforzo e a ripiegare nel mio antico giudizio: l'uomo è una creatura d'intelletto tenue, dominata dai suoi istinti » (*Ib.*, pp. 114, 146, 132-133).

In epilogo al libro *Totem e Tabù* Freud ebbe a scrivere:

« Nel complesso di Edipo inside simultanea l'origine della religione, dell'etica, della società e dell'arte, in pieno raccordo ai dati della psicanalisi che scorge in un tal complesso il nucleo di tutte le nevrosi » (l. c.).

L'asessualità e il significato di libido

La recriminazione di Freud d'asessualità è una sublimazione di Heros che, ad opera delle « censure », maschera il suo oltranzistico pansessualismo. Annotava C. G. JUNG:

« Le teorie di Freud sugli istinti erotici dell'adulto e del fanciullo, sul conflitto che ne deriva col principio della realtà, sull'incesto e simili cose, non esprimono se non la sua personale psicologia... Egli dedicò la propria vita e la propria energia alla costruzione di una psicologia che è la formulazione del suo stesso essere... E' facile espungere lo spirito, ma la vita si fa di colpo insulsa e animalesca... Noi moderni dobbiamo riscoprire la vita dello spirito, rinnovarne in noi l'esperienza per dissolvere l'incantesimo che ci lega ai cicli biologici... Non più la psicologia dei condizionamenti fisici dell'anima, ma una psicologia che ricerchi le condizioni spirituali dei processi psichici » (17).

Freud or amplia or restringe il significato della parola « libido », rendendola astrusa, ostica, anziché semplificarla.

L'ultimo Freud vi ravvisò un desiderio di fame e sete che abbraccia la plenitudine dell'essere, ad una ad una le fonti psicologiche ed ar-

(16) *Ib.*, pp. 27-28, 135, 129, 132, 120-121; cfr. pp. 31, 116-117, 145-148.

(17) *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Milano 1942, pp. 61, 67-68; *Wirklichkeit der Seele, Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie*, Zurigo 1934, pp. 30-31.

tistiche dell'uomo, la nobiltà dell'Ego e del Super-ego in relazione all'Id. Nondimeno, matrice e motrice di tutto, tra le quinte, è sempre l'Heros (18).

Il Logos scientifico e i dogmi

Al limite de « Il futuro di un'illusione » Freud è in polemica con un fantastico apologeta del credo cattolico. Aprioristicamente il credo cattolico enuclea il « credo quia absurdum » di Tertulliano e Freud lo sbaraglia in nome della razionalità e della scientificità, fattori di desacralizzazione d'una civiltà pedissequa alla fede (*Ib.*, pp. 69-74).

Il Logos di Freud è un Logos scientifico, aperto ai nudi fenomeni e non al noumeno:

« Non esiste religione che non sia illusione. La fede è indimostrabile. Nessuno può venir costretto a credervi, a ritenere vero un qualsiasi credo. Alcuni credi, poi, sono inverosimili sino all'assurdo, a tal segno in contraddizione con quel che abbiamo imparato con tanta fatica sulla realtà del cosmo, da dover paragonarli, tenuti in debito conto i divari psicologici, alle idee deliranti... Nulla del già esposto a refutazione della fede aveva bisogno della psicanalisi. Altri, molto prima che si affermasse la psicanalisi, sfatarono la fede. I metodi psicanalitici non offrono se non una prova in più. Ad ogni modo gli apologeti della fede possono servirsi della psicanalisi per stimare nel suo giusto valore l'importanza affettiva del fenomeno religioso (*Ib.*, pp. 84, 99-100).

Costrizioni esterne, i dogmi restano estranei all'Ego (cfr. *Ib.*, pp. 65-66). L'importanza affettiva si ha unicamente in chiave di Edipo. Freud condanna i fedeli che credono sentendosi « obbligati » dal Super-ego:

« L'impossibilità di credere fu riconosciuta fin dagli inizi, anche dai nostri avi che ci trasmisero siffatta eredità. Una gran parte di essi nutrirono i medesimi dubbi di oggi, ma una pressione immane era esercitata su di loro e non osarono esprimerli. Di continuo, dall'esordio in seguito, innumeri uomini vissero il supplizio di questi dubbi. Li volevano distruggere perché si sentivano obbligati a credere. Una miriade di intelligenze splendide fallirono a causa d'un tal conflitto, cedettero i caratteri più nobili, travolti da compromessi con cui cercavano di evadere » (*Ib.*, pp. 72-73).

---

(18) Cfr. M. LEVI, BIANCHINI, *Presentazione all'Introduzione alla psicanalisi di S. Freud*, «Arch. gen. di Neur. e Psich. e Psicanalisi », 1928, p. 3 ss.; A. STOCKER, *La cura morale dei nervosi*, Milano 1951, p. 150 ss.

Paura e legami affettivi

Freud cataloga i fedeli in due classi:

« Alcuni credono mossi non dalla paura, ma in quanto hanno legami affettivi con l'essenza della religione. Altri invece, e sono i più, obbediscono alle leggi e alla civiltà in quanto si lasciano intimidire dalle minacce della religione » (*Ib.*, p. 126).

I legami affettivi in parola rientrano nel narcisismo, tributari all'Heros (19).

La fede non va al di là d'una « sperimentazione affettiva » di Dio:

« Se la verità della fede scaturisce da un evento intimo che testimonia la realtà di Dio, che diremo di tutti gli uomini i quali non sperimentano l'evento intimo, raro privilegio di anime ispirate?... Il fenomeno religioso sfugge al Logos, esorbita dal raziocinio. Non lo si conosce né lo si acclara. E' un arcano intuito... Il Credo non interessa se non a titolo di autoconfessione. Come decreto non lega nessuno. Chi può costringermi a credere in queste assurdità? » (20).

Ci illuderemmo se chiedessimo lumi all'intuizione:

« L'intuizione dà appena indicazioni vaghe, di ardua ermeneusi, riguardo alla nostra personale vita psichica, mai la minima informazione sugli interrogativi che la fede dirime così facilmente » (*Ib.*, p. 85).

Esperienza affettiva di Dio, passione od emozione psichica, estasi dell'anima, la fede — a prescindere dall'illusorietà e dalla nevrosi in delirio — non ha valore se non per l'uomo che n'è soggetto:

« Che importa agli altri se voi avete acquisito, attraverso l'estasi che vi ha posseduto, la convinzione inconcussa sulla verità della fede?» (*Ib.*, p. 76).

Ad un medico protestante che gli scriveva: « Dio ha sfolgorato la mia anima ed io ho visto che la Bibbia è il Verbo di Dio », Freud rispose con ironia e sarcasmo:

« Dio non ha fatto altrettanto con me, mai ha fatto udire alla mia anima una simile voce e, se non si affretta, attesa la mia età, non sarà colpa mia se rimarrò sino alla fine ciò che sono, un ebreo infedele » (21).

---

(19) Cfr. *Mosè e il monoteismo:* S.E., XXIII, p. 118.

(20) *L'Avenir d'une illusion*, o.c., p. 75.

(21) *Un événement de la vie religieuse*, a. 1928, in *L'Avenir d'une illusion*, p. 190.

Delirio collettivo e principio della realtà

C'è in Freud la frequente dichiarazione che la fede, collettivo delirio, risparmia a molti credenti una nevrosi personale:

« I sinceri fedeli si trovano in alto grado al riparo dal rischio di malattie nevrotiche. L'accettazione dell'universale nevrosi li salva dalla nevrosi personale... Laddove il fenomeno religioso coinvolge la maggioranza, se i credenti sinceri riescono ad eludere una nevrosi personale, segno è che ad esser nevrotica è la maggioranza. Lì il fenomeno religioso deflagra in nevrosi fobica, collettivo delirio dell'umanità » (*Ib.*, pp. 118, 120).

I fedeli « sinceri » sono coloro che accettano la fede mossi non da paura, bensì da legami affettivi.

Freud analoga la fede alla psicosi allucinatoria e alla narcosi (22), nonché alla paranoia (23) e al delirio psicosico (24).

Il principio della realtà, auspice il Logos, eliminerà a poco a poco la fede:

« Bisogna saper soffrire di più, capaci di rinuncia ai piaceri in tacita adesione al destino... Pronti al sacrificio dei nostri infantili desideri sopporteremo meglio che le più ambite speranze si rivelino illusioni » (*Ib.*, pp. 97, 149).

Ateismo in crisi

Eppur trapela l'inquietudine del dubbio. Già in *Totem e Tabù* appaiono qua e là brani che mitigano il radicalismo di Freud (25). Né « Il futuro di un'illusione » è immune dai dubbi. La dottrina del Maestro di Vienna non valse a scuotere la fede di un lotto non esiguo di amici e collaboratori. Egli osserva onestamente:

« Molti dei miei collaboratori non condividono la mia dottrina sui problemi del fenomeno religioso » (*Ib.*, p. 99).

E si domanda:

« Fin dove è legittimo trasporre i concetti della psicologia perso-

(22) Cfr. *Ib.*, pp. 119, 133.

(23) Cfr. *Psicopatologia della vita quotidiana:* S.E., VI, p. 258.

(24) Cfr. *Mosè e il monoteismo:* S.E., XXIII, p. 85.

(25) Cfr. E. JONES, *o.c.*, II, p. 377 ss.

nale alla psicologia di massa, e viceversa? Fin dove calzano e ci illuminano le analogie? Il che — risponde — è parecchio incerto » (*Ib.*, p. 145).

Parla di indimostrabilità se non di assurdità dei contenuti di fede, dell'illusione in tronco d'ogni fenomeno religioso, di idee deliranti, ma ondeggia, si ritrae all'atto di concludere:

« Il nostro giudizio non decide se i contenuti di fede implichino o no un autentico valore. Non decide almeno d'un buon numero di essi. Non possiamo né confutarli né appurarli. Troppo ancora ignoriamo per una indagine più da vicino su basi critiche... Il prendere posizione riguardo al loro valore autentico o no esula da questo studio » (*Ib.*, pp. 84, 88).

E giunge a dirci:

« Se si riuscisse a strappare al dubbio sia pure una particella sola del sistema religioso, l'insieme guadagnerebbe straordinariamente in credibilità » (*Ib.*, p. 73).

4. DALL'ETICA ESOGENA ALL'ETICA ENDOGENA

IL DISAGIO DELLA CIVILTA', a. 1930.

L'infantilismo psichico

Ridotte le cerimonie del culto ai riti d'una nevrosi fobica, la mitologia alla paranoia, la fede in illusione e delirio, situata la religione nella storia della civiltà e, in ordine ai singoli individui, nella storia personale di ciascuno in cifra edipica, Freud riesuma gli stessissimi temi col « Disagio della civiltà », dipanandovi elementi nuovi.

« La mia analisi scientifica sulla fede — replica a R. Rolland che gli rimproverava di negligere in « L'Avenir d'une illusion » l'esperienza affettiva di Dio, sensazione di eternità e di infinità, sentimento oceanico, come genesi del fenomeno religioso — ha dimostrato il non valore dell'esperienza affettiva di Dio. Io non la conosco. Mai sperimentai questo sentimento oceanico e mai lo riscontrai negli altri. Non lo reputo genesi del bisogno d'un credo. Anche se fosse vero, non s'appalesa tale dal punto di vista psicologico. I deboli e gli ignari vi s'attaccano. E' un'illusione, e così infantile, absona dalla realtà concreta, per cui è tri-

ste sapere che il più degli uomini non si elevano al di là d'una simile visione della vita » (26).

Stridono le aporie di Freud in braccio all'inquietudine e al dubbio.

« Gli uomini semplici si raffigurano Dio provvido alla stregua di un padre magnificato che si apre al loro bisogno, adempie la loro preghiera e s'intenerisce quando si ravvedono... Mitologizzano il fantasma infantile del padre, vi rassegnano il governo di tutte le vicissitudini di natura, avvinti a Dio Padre da impulsi erotici... La redenzione del Cristianesimo si adegua a quest'iperbole fantastica » (27).

La fede imprigiona l'uomo in un perpetuo infantilismo psichico:

« Devesi alla fede se gli uomini deprezzano il valore della vita e della ragione, se falsano la concezione della natura, rotti all'insincerità, intellettualmente squallidi. La fede li coarta tiranna... Ecco la religione dell'uomo comune, la sola che ha diritto a questo nome. Il mio studio concerne una tal fede » (*Ib.*, pp. 701, 712).

La religione dell'uomo comune

C'è dunque una religione più nobile? « Paolo — scrive Freud a Pfister — fu, in tutta l'accezione del termine, un essere religioso » (28)

Ma è nell'uomo comune che l'analisi di Freud investiga i motivi della fede in linea d'apporto di civiltà, con un ritorno agli inizi universali e individuali, a livello di irradiazione sul cosmo d'una psicologia dell'infanzia turgida di Edipo:

« Noi riteniamo — affermerà tre anni più tardi — di dover disattendere anche quella larva di verità che la religione può racchiudere... La fede interdice all'uomo di pensare... Si oppone impaurita alla scienza e al Logos » (29).

Infantilismo psichico, la fede è alienazione dell'uomo:

« I fedeli svalutano o rifiutano la realtà profana, il mondo terrestre, la scienza, l'arte, le tecniche, la conquista della natura... Costretti

(26) *Malaise dans la civilisation:* «Revue Française de Psychanalyse», IV, 1934, pp. 693-694, 700; cfr. E. JONES, *o.c.*, III, p. 354, 358.

(27) *Ib.*, pp. 700; 759; cfr. *Il problema economico del masochismo*, a. 1924: S.E., XIX p. 168.

(28) *Lettera a Pfister* del 9 giugno 1920: « Correspondance de S. Freud avec le pasteur Pfister », Gallimard 1966, p. 121.

(29) *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, a. 1933, Gallimard 1936, pp. 221, 228-229, 233-234; *Psychopathologie de la vie quotidienne*, o.c., pp. 298-299.

a scegliere le vie insondabili di Dio, non rimane ad essi, nel loro soffrire, ultima ed unica consolazione e gioia, che una resa incondizionata » (30).

Condanna ad un'infelicità plenaria:

«La fede pregiudica il gioco di adattazione e di selezione dei singoli in ordine al piacere, a seconda delle risorse di ciascun individuo, coll'imporre a tutti, in modo uniforme, le proprie vie per raggiungere la felicità e l'esenzione dal soffrire. Usa la tattica di abbassare il valore della vita e di deformare in fogge deliranti l'immagine della realtà, una tattica ch'è sempre intimidatoria del Logos. A questo prezzo, costringendoli ad un infantilismo psichico e facendoli partecipi ad un collettivo delirio, le riesce d'esimere molti suoi adepti da una nevrosi fobica. Ma non va oltre » (*Ib.*, p. 712).

L'attività intellettuale e la felicità

Le attività scientifiche, artistiche e amorose, invece, schiudono la strada alla felicità se l'Ego, ligio al Logos, contemperando il principio del piacere al principio della realtà, scevera le « qualità » dei piaceri:

« Si ottengono attraverso la sublimazione i più completi risultati laddove ci si prefigge di trarre il piacere dall'attività intellettuale dello spirito. Il destino è allora quasi impotente. Tali soddisfazioni — quelle ad esempio che gli artisti trovano nella creazione dell'opera o gustano col dar corpo ai fantasmi dell'immaginazione, quelle che uomini di pensiero e di scienza assaporano nella soluzione d'un problema o nella scoperta d'una verità — possiedono qualità egregie che noi un giorno potremo descrivere in regoli metapsicologici. Per il momento le classifichiamo, in linguaggio allegorico, più delicate ed elevate. Esse poi non sconvolgono il nostro organismo, seppur indeboliscano l'intensità dei piaceri erotici. Sennonché la sublimazione è di pochi. Postula doti di eccezione... Egualmente è di pochi, in virtù d'una costituzione privilegiata, raggiungere la felicità tramite l'amore » (*Ib.*, p. 707, p. 727).

Già nel 1911 Freud insegnava:

« Le religioni furono capaci di imporre a tutti la plenaria rinuncia al piacere grazie alla promessa d'una felicità somma nell'aldilà. Ma deludono ogni promessa. Non è se non la scienza che conquista in parte il principio del piacere ed offre, in più, un piacere intellettuale insieme a pratici vantaggi » (31).

(30) *Malaise dans la civilisation*, o.c., p. 712.

(31) *Principi della funzione intellettuale:* S.E., XII, pp. 223-224.

LIBRI - Rassegne

BASSO MICHELE, *Simbologia escatologica nella necropoli vaticana,* con Prefazione di E. FRANCIA, pp. 188+61 figure in b.n.+64 tavole a colori, Poliglotta Vaticana 1981, s.i.p.

Questo libro dev'esser costato un'enormità per gli attuali costi tipografici e per le cifre... scoraggianti richieste per la riproduzione di fotografie della necropoli vaticana: dispiace doverne parlare come segue.

Molte tavole a colori sono proprio belle, ma ce ne sono non poche che riguardano monumenti estranei alla necropoli vaticana (sono le tavole I, III, V, VI, XV, XVI, XXII, XXIII, XXIV, XL, XLI, XLII); talvolta, si hanno presenze, a dir poco, ingombranti (per es. la tav. VI).

Purtroppo di molte didascalie delle tavole non si può dire che siano... belle! Per es., dietro la tavola VIII si legge « Decorazioni a forma di ampolla per essenze in un'urna cineraria » (invece di « Ampolle per essenze rappresentate sopra un'urna cineraria »): dietro la tav. X si legge « Sarcofago con feticci » (invece di « Sarcofago con scudi »); dietro la tav. XXI si legge « Sarcofago di Dioniso » (invece di « Sarcofago con scena dionisiaca »); dietro la tav. XXXVII si legge « Forma di cigno (sic) nella figura della lampada sull'urna cineraria di *C. Clodius Romanus* » (invece di « Lucerna con ansa a forma di uccello sull' urna ecc. »); dietro la tav. XLIV si legge « ... Cristo assiso sopra la divinità pagana del dio Cielo » (invece di « ... Cristo assiso sulla volta celeste rappresentata dal dio *Caelus* »); dietro

la tav. XLVI si legge « ... rappresentazione di due colombe al vaso in un contesto letterario (sic) cristiano » (invece di « ... colombe affrontate in una epigrafe cristiana »); dietro la tav. XLVIII si legge « Stucco della divinità del mare con l'àncora » (invece di « Stucco rappresentante Nettuno con àncora e remo »)...

Ma c'è anche di peggio: la lamina evidentemente medievale, riprodotta nella tav. XXVII, è gabellata per costantiniana; la raffigurazione ben visibile immediatamente sopra l'urna cineraria, riprodotta nella tav. XXXVIII, è indicata al lettore come una ghianda; nella didascalìa apposta alla tav. LIII si scambiano *antefisse* con *metope*; nella didascalìa apposta alla tav. LXII viene indicata come « genio » posto a custodia (!) del defunto quella che è una semplice maschera... mentre la « scena di caccia » (!) della tav. LXIII è, in realtà, l'uccisione di Penteo!

Talvolta si sfiora il ridicolo, (e ci fermiamo solo alle tavole!), come quando si presentano « monili di rara arte orafa *toscana* », provenienti da una non meglio identificata necropoli etrusca (tav. XXXIV)! e si ha l'impressione che si ignorino anche le regole grammaticali latine riguardanti il plurale dei nomi propri (cfr. tavole: IX, XVII, XVIII, XIX, XX, XXXI, XXXVIII, XLIX, LII, LVIII, LX, LXI, LXII, LXIII), e che non si sappia tradurre (per esempio, nella figura 31 si legge « *L. Tullius... fecit sibi vibus* ») che andrebbe tradotto: « L. Tullio... fece a sé da vivo ») e non « L. Tullio... vive nell'eternità » (!). Per tacere, qui, di evidenti errori di trascrizione e di altrettanto evidenti incomprensioni, fermiamoci su una sola epigrafe, quella tratta dal Mausoleo F della Famiglia dei *Caetennii*, riportata a pag. 161: la moglie l'ha dedicata a suo marito « *cum quo bene vicxit a(nnis) VIIII* » (con il quale visse bene per 9 anni), ma l'A. è convinto che voglia dire: visse facendo del bene!

Se la competenza del Basso nella lingua latina è di tanto livello non è improbabile, penserà il lettore, che la competenza del medesimo nella lingua greca sia analoga. E infatti gli errori di trascrizione (cfr. pp. 33, 77, 82, 120, 164) bastano per mostrare ben fondata l'ipotesi. Di conseguenza si capisce anche la caduta del Basso in equivoci esilaranti come, ad es., quello di parlare di un « Apollo Ippocrate » invece che « Arpocrate » (confondendo il celebre iddio con il famoso medico). Purtroppo è trattato male anche l'italiano. A solo titolo d'esempio si considerino queste frasi:

« Sopra queste tombe ergevano enormi costruzioni che rispecchiassero le città dei vivi e chiamate col nome tipico di necropoli rupestri » (pag. 49).

« Le civiltà egizia, etrusca ed ebraica hanno racchiusi nei loro concetti figurativi ed architettonici funerari dei valori universalmente validi » (pag. 72).

« Le espressioni figurative ed architettoniche che pervadono le necropoli sono percezioni avvolte in una forma nebulosa nella quale l'umanità si è espressa e che inconsciamente ha preparato in forma progressiva per l'annuncio vero della vita e della resurrezione, in Cristo morto e risorto » (pag. 116).

« Tra tutti gli elementi che compongono questo cofanetto e i suoi pannelli, emerge l'ampio respiro delle scene nella loro prospettiva ivi raffigurata » (pag. 137).

« Il carro divino, trainato da 4 cavalli, di cui Ermes dà il ritmo e ne conduce la guida, proviene dagli inferi... » (pag. 150)...

Anche la capacità espressiva dell'A. risulta, ci sembra, irreparabilmente compromessa. Sarà sufficiente qualche citazione:

« L'analisi delle forme di rituali e delle caratteristiche di simboli presso molti popoli a volte è rimasta un atto essenziale del rito funerario della purificazione del morto » (pag. 109).

« Spesso gli uccelli e gli altri animali, come le pecore, i buoi, i cervi, i pavoni, ecc. sono immedesimati nelle anime, rispecchiando le caratteristiche della loro natura » (pag. 135).

« Belle sono le decorazioni... Le figure geometriche ivi raffigurate oltre all'influsso dell'arte greca, trovano uno sviluppo dal modellare con lo stucco e lo scolpire la terracotta » (pag. 59).

Talvolta ci si trova in veri... « vicoli ciechi » come questi:

« ... l'analisi degli elementi desunti dai *resti funerari delle più antiche notizie...* » (pag. 22).

« ... Bacco era un dio della vegetazione... *La pianta* a lui consacrata, quella *nella quale aveva il suo censimento di residenza,* era l'edera... » (pag. 100).

La frequente disinvoltura linguistica (« tratto mosaicale », pag. 122; « arte fittile », pag. 137; « sui due stipi », pag. 151; « implorata preghiera », pag. 155; ecc.) facilita varie sdrucciolate (« piante vegetali », pag. 105; « epitaffio funebre », fig. 41; « rami di... tirso », pag. 48; « tra le suppellettili sono raffigurati... cani », pag. 52; ecc.) e si scopre una certa imperizia (così i *vuoti frontali* di pag. 55 non sono che i frontoni; l'*elmo semiovale* di pag. 83 non è che il « pilos »; i *due serpenti attorcigliati* di pag. 150 non sono che il caduceo...); quando non si mette a nudo una completa mancanza di logica. Sempre a titolo di saggio, il lettore giudichi da solo la logica di queste frasi:

« La morte era l'entrare nell'incognito e nell'oscuro mistero della dissoluzione corporea. Lungo i secoli, da molti popoli, si cercò di ovviare a questa legge inderogabile a cui ogni essere doveva sottostare » (pag. 19).

« La resurrezione dei morti... Non è un fatto di allusione formale all'idea della resurrezione corporale, ma è l'affermazione dell'idea contraria, espressa non per negare la possibilità di una resurrezione, ma per la costatazione verificatasi nel corso ordinario delle cose » (pag. 68).

« Il serpente, il più orizzontale degli animali, ... se scolpito in posizione verticale indica l'interezza dell'essere umano e la sua verticalità » (p. 89).

« Il serpente di bronzo è stato poi interpretato nel Nuovo Testamento dallo stesso Gesù come simbolo del Salvatore elevato sulla Croce (*Gv.* 3, 14 e segg.). Forse per questo il serpente anche per i pagani era simbolo domestico della felicità » (pag. 89).

« La montagna centrale è l'asse-albero cosmico sormontato dalla Croce, scoperto in una pietra tombale, simboleggia i due mondi cosmici » (pag. 114)...

Il testo, tolti l'indice e l'elenco dei libri (quest'ultimo è una specie di « arca di Noè » dove predomina l'etruscologia, ed è troppo difficile reperire in esso ciò che è pertinente alla necropoli vaticana), si riduce a circa 140 pagine. Di queste una gran parte (cfr. pp. 29-72; 75-138) è nient'altro che materiale riempitivo: lunghi discorsi assolutamente non pertinenti con continue ripetizioni, prolisse informazioni malamente scopiazzate da manuali di scienze naturali, digressioni letterarie. E si esibiscono errori grossolani (per esempio: è erroneo dire che la porpora, derivata da un murice, appartenga al mondo minerale — pag. 110 —; anzi, neppure l'acqua si può dire — pag. 107 — che vi appartenga: cfr. Enciclopedia *Scienza e Tecnica*, Mondadori 1965: minerale è ogni corpo naturale omogeneo costitutivo della litosfera, non della idrosfera; è erronea anche la confusione tra il porfido e il cosiddetto « rosso antico » — pag. 111), ma quando l'A. entra nel campo storico ed archeologico fa delle affermazioni che non lo onorano. Per esempio, non è vero che l'esplorazione della necropoli vaticana precedette quella del luogo della tomba (pag. 24); non è ammissibile la confusione fra « ellenico » ed « ellenistico » (pag. 78); non è affatto accettato che la Catacomba di Via Latina sia in parte pagana (pag. 133) o che il Mausoleo G (tav. XXXII) sia cristiano (pag. 148).

Anche nel campo della mitologia l'A. si muove un po' troppo impacciato: non risulta affatto che il Sileno e la Menade siano divinità e per giunta « propiziatrici per l'oscuro viaggio nell'aldilà » (pag. 46); non è accettabile la confusione fra la Parca e le Parche (pag. 47) come fra il dio Hermes e le erme (pag. 149); non è perdonabile ciò che l'A. sembra ignorare del mito di Arianna (figg. 12-13; pag. 86), e dei Geni (pag. 89) e dei Penati (pag. 149). E che dire quando l'A. prende per *biga* la *quadriga* del Sole nel Mausoleo M (pag. 40)? quando prende una maschera funeraria per la « faccia d'un bambino iniziato ai riti egizi » (fig. 3)? quando confonde fra le necropoli falische e i vasi importati dalla Grecia che furono in esse trovati (pag. 58)? quando inventa di sana pianta un Apollo sul sarcofago dei Marcii, dove c'è solo la raffigurazione di un Dioniso (pag. 59)?

Così armato l'A. si è messo in testa di dimostrare, con questo libro illustrato, che nella necropoli vaticana esistono simboli non cristiani sull'aldilà (derivanti dall'arte funeraria egizia, etrusca, giudaica, greca e romana), che sarebbero un preludio, una preparazione della simbologia cristiana. La tesi, in sede storico-archeologica, non è suffragata da argomentazioni convincenti, ma solo da commenti che, lungi dall'aver fondamento, appaiono per lo più gratuiti, forzati, tendenziosi, dilettanteschi, ingenui...

E tanto basterebbe se il fastoso volume non fosse preceduto da una prefazione di Ennio Francia, nella quale si tenta di accreditare lo scritto del Basso Michele con ambizioni di natura ben diversa da quella scientifica. Il Francia (con procedimenti sintattici sintonizzati con lo « stile » del Basso) afferma, infatti, che la tesi del libro potrebbe suggerire « un cauto ottimismo della (sic) ripresa del sentimento religioso ». Diciamone la ragione. Il Basso avrebbe messo in luce — dice il Francia — che il Cristianesimo ha utilizzato « *le tradizioni e le culture* del bacino del Mediterraneo che *conservano*, nonostante le alterazioni successive, *le tracce d'una rivelazione originale* »; e a questo proposito il Francia rievoca l'idea — di J. de Maistre — di « un *cristianesimo eterno* che trae origine dalla Rivelazione fatta da Dio all'uomo nel giardino dell'Eden », idea che meritò severissime riserve. Non basta. Il Francia afferma che la tesi del Basso è in linea con « la meditazione della teologia più avanzata » e connessa con il pensiero filosofico contemporaneo. Il Francia non ha avuto bisogno di addurre riferimenti teologici espliciti, ma ci fa la grazia di citare, anzitutto, com'è naturale, Kant, *per giustificare* questa affermazione dell'indiscusso padre della filosofia (e di tanta « teologia ») contemporanea: « L'esi-

stenza di Dio e l'immortalità dell'anima sono cose di fede... che è il modo di pensare morale della ragione nell'adesione a ciò che è irraggiungibile dalla conoscenza teorica ». Proprio il contrario di ciò che ha definito il Vaticano I. Il Francia dice, poi, che le risposte date dall'umanità alle questioni dell'aldilà rivelano « un fondo comune in quanto si proiettano tutte nell'avvenire accettando l'attuale condizione, e quindi *il proprio presente come futuro attuale, come salvezza* e promessa maturata in una esistenza sollevata dalle coordinate temporali e spaziali della vita terrena ». E' il « fondo comune » espresso dai simboli. Il mondo dei simboli, dice il Francia seguendo E. Zolla e M. Schneider (due autori che la più avvertita critica cattolica ha giudicato inquinati dalla gnosi spuria), è « il mondo in cui una realtà si esprime in un'altra realtà » e che suppone « la presenza nel tempo di ciò che sta al di là del tempo ». Tutto ciò non manca di logica; è anzi consequenziale al trascendentalismo kantiano. Il Francia, inoltre, cita il Feuerbach di *Pensieri sulla morte e l'immortalità* e di *Essenza della religione* (escludente esplicitamente qualunque ancoraggio trascendentistico all'istanza religiosa) per garantirci che anche questo patriarca della « cultura egemone » sarebbe disponibile ad un agnosticismo... aperto. Infine cita i noti marxisti (apertamente atei e materialisti) Lucio Colletti (gratificato del titolo di « studioso autorevole ») e Jacques Monod per consolarci con la notizia che anche costoro sono aperti ad una nuova razionalità superiore ai sistemi ormai corrosi. A ciò il Francia salda il « Cristianesimo Eterno » che il Basso avrebbe riscontrato nella necropoli vaticana. Una bella compagnia!

Lasciamo al Francia la grave responsabilità di questi rapporti (assolutamente inaccettabili per un cattolico), ma non possiamo esimerci dal notare che il Basso Michele non è ignaro dell'obbiettivo del suo presentatore. Intanto non a caso il Francia si rifà alla definizione di simbolismo data proprio dal Basso: « Il simbolismo è l'espressione dell'essere umano che attraverso il contatto "mistico" di segni... arriva al sovrumano che nessun linguaggio è capace di tradurre in termini usuali »; definizione dalla quale emergono e l'irrazionalismo tipico dell'agnosticismo moderno e la pretesa gnostica di arrivare al soprannaturale (il sovrumano superiore al linguaggio razionale è ovviamente anche superiore alle capacità della ragione) senza mezzi soprannaturali (bensì sulla base dell'equivalenza fra questo mondo — quello dei segni — e quell'altro... purché ci sia il « contatto mistico » ossia magico). Insiste il Basso: « Il simbolismo in tutte le civiltà è scala dell'assoluto: forse non comprensibile

alla concezione razionale umana, ma percepito nel suo essere e nel suo esistere partecipato a tutto l'universo » (pag. 75). Affermazione nella quale si nota la pretesa gnostica: a) che il simbolismo sia mezzo d'accesso all'assoluto; b) che esista una percezione (naturale) dell'assoluto (quella simbolica, appunto) superiore a quella razionale; c) che tale percezione ha per oggetto l'assoluto identificato con l'universo (« nel suo essere *e nel suo esistere* partecipato all'universo »). Lo stesso Basso Michele, nella prima pagina del suo testo (pag. 17), parte dal presupposto della « fusione tra realtà e mistero », della irrazionalità dei segni espressivi (« espressioni innate, proprie della sensibilità »), dell'accezione immanentistica, neognostica e neomodernistica, di tale irrazionalità (« questa *sensibilità*, pur manifestandosi nella realtà che *conchiude* l'uomo nel suo essere concreto, è percepita come *partecipazione ad un qualche cosa d'infinito, di assoluto e di spirituale* »: con equivalenza di sensibilità e spiritualità, finito ed infinito, immanenza e trascendenza). Il Basso Michele, inoltre, mira a stabilire una equivalenza tra non cristiano e cristiano: « *Gli elementi preparatori* » ossia non cristiani « alla concezione cristiana della morte e del dopo morte, che nella necropoli vaticana si riscontrano, *acquistano il vero significato di autenticità cristiana* » (pag. 25).

Queste parole dimostrano che il Francia sa quello che dice quando presenta il Basso in linea con la teologia « avanzata ». Giusto: *similia cum similibus*.

Il Basso persegue il suo fine prima assicurando che gli etruschi credevano nella « partecipazione dopo la morte all'essenza divina e all'immortalità » (pag. 49) e che « nella atmosfera cimiteriale pagana » della necropoli vaticana emerge « l'aspirazione eterna ed universale dell'essere umano rivelato poi da Cristo » (pag. 141); poi asserendo connessioni tra escatologia pagana ed escatologia giudaica per poi far dipendere l'escatologia cristiana da quella ebraica (« L'escatologia ebraica è in un certo senso già "cristiana" perché senza di essa quella cristiana non avrebbe il suo pieno senso »: pag. 164; cfr. pag. 9).

Su quest'ultimo punto è da notare che il Basso Michele è consapevole delle infiltrazioni gnostiche in certa letteratura ebraica e cristiana, ma pretende utilizzare tutto (con competenza analoga a quella più sopra indicata nella sua veste di letterato, storico ed archeologo) ai suoi fini « avanzati ».

ENNIO INNOCENTI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LE MAPPE DEL CIELO DI MARIO POMILIO - *Il Natale del 1833* - Ed. Rusconi - pag. 125 - L. 12.000

Sono molte le domande che corrono alla penna quando si riflette sulla narrativa di Mario Pomilio e l'ultima sua opera definita: « Un grido straziante di fronte al mistero della Croce », « un'indagine sulla fede », « una partita a scacchi con Dio », le moltiplica.

Resta che per questo severo scrittore l'uomo d'oggi è malato di metafisica. « Non bisogna credere che l'uomo d'oggi » ha infatti osservato Pomilio nel concedermi un'intervista al tempo del *V Evangelio*, « sia quale ce lo propongono certa pubblicistica e, al limite, certa cultura ufficiali. Secondo me l'uomo d'oggi è assetato di metafisica ed anela a un discorso intorno all'uomo che includa anche una rimeditazione dei problemi che ci trascendono. Tanto da sentirsi defraudato o frustrato allorché quella cultura ufficiale si ostina a riproporgli il modello dell' uomo a una dimensione ».

Forse è proprio questa convinzione che porta Pomilio a concepire e a scrivere opere che — come già il *V Evangelio* — hanno un sapore di scommessa e, al limite, di sfida.

Una inchiesta recentemente compiuta dal settimanale *Nostro tempo* sulla letteratura a ispirazione religiosa si conclude con l'amara riflessione che « Dio non abita nei nostri libri ».

Tuttavia se la letteratura di ispirazione religiosa ha avuto in Italia pochi cultori nel passato, possiamo dire che da qualche anno a questa parte si sia quasi scatenato nei nostri autori un interesse per queste problematiche. Basti pensare alle opere della trascorsa stagione: *Indagine sulla Crocefissione* di F. Parazzoli; *La derrota* di I. A. Chiusano; *La fuga delle api* di A. Terzi; *Il settimo giorno* di G. Calcagno, senza contare il recente *Natale del 1833* di Mario Pomilio, a riprova che torna la tematica religiosa non già in termini di narrativa edificante bensì come occasione di inquietudine e di problematica che richiama a « il nostro cuore è inquieto » di S. Agostino.

Ma torniamo a quell'aureo libro che è *Il Natale del 1833*

un'opera che nelle sue 125 pagine ingloba tutta la problematica dei romanzi del nostro autore. Romanzo di ricreazione artistica sul piano dei valori metafisici e storici e, al tempo stesso, di straordinaria invenzione.

L'argomento verte sull'ultima lirica incompiuta che il Manzoni scrisse sull'onda del dolore causatogli dalla morte della sua prima moglie Enrichetta Blondel. Ed esplora *una crisi di fede nella fede* realizzando, soprattutto, un'alta meditazione intorno al mistero della sofferenza e, implicitamente, intorno a Dio. Ed affrontando, per giunta, una metafora sulla condizione dell'artista diviso interiormente tra sfide poetiche e ritrosie morali fino a mancare il capolavoro.

Alcune pagine del *Natale del 1833* scritte in punta di penna e proprio quelle che riguardano la caparbia attesa, la tranquilla e ostinata volontà di avere fiducia, la persuasione, infine, che « Il Signore si faccia presente nella nostra impossibilità » sono esemplari. Si potrebbe dire che proprio queste pagine imploranti il miracolo e che preludono poi alla strana e (apparente) calma del Manzoni, a « quella specie di rassegnazione repentina che potè farlo giudicare insensibile » e nel corso della quale nacquero i versi che danno il titolo al libro, riassumano il tema profondo di tutta l'opera condensato in una ineludibile domanda: « Perché il dolore nel mondo nonostante Dio? ».

Certo non è quella di Pomilio una problematica cattolica risolta in termini didascalici ed esortativi. Ma nella sua profonda inquietudine tradisce una religiosità che abbraccia orizzonti quanto mai vasti in cui la grazia, l'eternità, il peccato, la redenzione, la morte intesa come transito a nuova vita, sono temi ricorrenti.

Non esitiamo a dire che *Il Natale del 1833* ci sembri destinato — contrariamente a molti libri attorno ai quali si fa un gran chiasso — a rappresentare una pietra miliare nella narrativa a valenza metafisica dei nostri giorni. E questo perché nel suo libero e geniale gioco di verità e d'invenzione, di utilizzazione di documenti reali e di fonti immaginarie (gioco di cui era già gremito il *V Evangelio*), ci dà attraverso la crisi vissuta dal Manzoni pagine che incarnano la sensibilità religiosa del nostro tempo. Tempo desolato in cui più che in ogni altro periodo storico la vera religiosità non può essere un sentimento di sicuro possesso né una tranquilla certezza ma un modo di rivivere, come scrisse Emmanuel « la luce tragica del Venerdì Santo, la morte

di Dio: i tre giorni di assenza infinita — la Croce e la Resurrezione — ».

Le mappe del cielo di Mario Pomilio sono cosparse di territori accidentati ma mai rovinosi. Ed i suoi vertiginosi perché non esiliano da Dio.

In una delle tante lettere apocrife che Giulia Beccaria scrive a Mary Clark (compagna di Fauriel confidente del figlio Alessandro), vi è una frase che per quanto amara sembra preludere una resa all'imperscrutabile e quasi mitigare le ferite che Dio ci infligge: « Il Signore — scrive Giulia Beccaria — non cammina quaggiù accanto a noi, nella polvere del giorno ».

Sono parole che ci rimandano a quelle illuminate di Bernanos nel *Diario di un parroco di campagna:* « Dio scrive dritto sulle righe storte ».

MINNIE ALZONA

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

ANDREA DALLEDONNE, *Implicazioni del tomismo originario*, Genova, 1981, pagg. 142, lire 4.000.

Riflessioni sul centesimo anniversario dell'Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII ...;

Il pensiero di Blondel secondo una discutibile interpretazione ...;

La liberazione dell'uomo secondo un esponente del neomodernismo ...;

Il tomismo essenziale nell'esegesi « intensiva » di Cornelio Fabro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

POSTILLE

UN S. MATTEO TROPPO INTRAPRENDENTE

Non ho avuto il piacere di leggere ancora il libro di C. MARUCCI, Parole di Gesù sul divorzio: *« ricerche scritturistiche previe a un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio », Morcelliana, 1982, p. 452, L. 35.000. Ma le cinque pagine di accurata descrizione, plaudente, che ne fa P.A. Cannizzo S.J., nella rivista stampa della* Civiltà Cattolica *del 19 marzo 1983, mi permettono qualche sintomatica valutazione e qualche fondamentale riflessione — rispettosa, ma franca — su questa e una analoga oggi molto diffusa metodologia e critica esegetica.*

Secondo il plaudente recensore, il libro presenterebbe bensì solo una « ipotesi » di interpretazione esegetica dei famosi testi: Mt 5, 32; 19, 9; Mc 10, 11-12; Lc 16, 18 e il correlativo 1 Cr 7, 10-11 (cfr Rm 7, 2-3), con attenzione principale all'inciso matteano: « eccetto il caso di concubinato (pornèia) »; ipotesi però avvalorata da tanto accurata analisi esegetica da risultare alquanto « convincente », almeno come la più probabile: l'inciso di Mt costituirebbe cioè una interpolazione redazionale dell'Evangelista, ad esso suggerita dalle necessità della propria comunità giudaica e tale da concedere una vera eccezione al divieto universale del divorzio, affermato dalle restanti parole di Gesù.

Viene così rifiutata la classica interpretazione di quell'inciso matteano: o il caso di « adulterio » che giustificherebbe la sola separazione, senza il diritto ad altre nozze (S. Girolamo), o meglio, l'indicazione di una unione « fornicaria » e quindi non veramente matrimoniale: senza infirmare comunque in alcun modo l'indissolubilità del vero matrimonio, conformemente alle restanti espressioni dello stesso S. Matteo, agli altri testi evangelici e a S. Paolo, e secondo il dogma della indissolubilità, innumerevoli volte riaffermato dalla Chiesa (come nel Tridentino: DS 1797; Vaticano II: G.S. 48/1471).

Secondo l'accurato recensore del libro, il dotto esegeta si fermerebbe però sempre alle soglie dei problemi di teologia dogmatica e di diritto ecclesiastico, restando nel campo della pura ricerca scritturale. Il che lo sottrarrebbe da qualsiasi censura. Ma proprio qui si delinea un fondamentale equivoco di buona parte della metodologia esegetica moderna, che si risolve in grave incoerenza logica: trattare criticamente i testi biblici come qualsiasi altro documento storico-letterario profano, prescindendo interamente dalla loro sacralità (inclusa la divina ispirazione*) e dalla trascendenza dei personaggi principali. Incoerenza logica, perché, strettamente parlando,*

proprio a voler trattare la Scrittura come qualsiasi altro documento, non si può prescindere e dal grado di attendibilità del documento stesso e dalle caratteristiche dei protagonisti. E' ovvio che davanti a testi assolutamente chiari e fuori discussione non può aversi alcuna alternativa. Ma si sa invece quante volte il critico si trova di fronte alla problematica di diverse e incerte interpretazioni e le scelte critiche non possono allora prescindere dalla natura dei testi e dei protagonisti.

Torniamo al nostro caso e confrontiamolo con un qualunque caso profano. Se si trattasse, per esempio, delle parole di un tribuno qualsiasi, riferite da un qualunque narratore, la ipotesi dell'aggiunta redazionale di una inserzione, per opportunità di ambiente, potrebbe facilmente essere presa in considerazione ed eventualmente accettata in base a una valutazione anche solo di probabilità (ho escluso il caso di immediata evidenza critica), puramente derivante, per esempio, da considerazioni filologiche e di ambiente. Ma diversissimo è il caso quando si tratti delle parole divine di Gesù riferite, sotto la divina ispirazione, da un Apostolo ed Evangelista: ciò, ripeto, alla luce di una elementare coerenza critica. Fare quindi una ricerca esegetica antecedente alla Teologia, nel senso di prescinderne, e quindi senza tener conto delle trascendenti caratteristiche dei narratori, dei protagonisti e, in definitiva, dell'« armonia del dogma », non costituisce alcuna garanzia di obiettività dei risultati e alcuna giustificazione della loro proposta, bensì costituisce una menomazione del legittimo e rigoroso procedimento critico.

Tornando alla tesi del libro, si sarebbe potuto supporre almeno che dal supposto inciso opportunistico dell'Evangelista, contrastante con le parole di Gesù di assoluta esclusione del divorzio, non si traesse alcuna sia pure limitata suggestione divorzista. Ma invece, tutt'altro. Una tale tesi — sempre a detta dell'accurato e plaudente recensore — verrebbe a costituire un « solido » presupposto per vedere proprio se « oggi » il Vangelo proibisca « ogni forma » di divorzio nel matrimonio e una ricerca offerta « sia ai teologi, sia all'autorità della Chiesa » che « potrebbe aprire la via alla soluzione di difficili problemi in campo matrimoniale ». Francamente, qui le idee mi si confondono. Dunque vi sarebbe un insegnamento del « Vangelo » diverso dall'insegnamento di Gesù? Anzi, opposto ad esso?

E' un ricadere, in sostanza, nel fondamentale equivoco esegetico che ho sopra evidenziato e che qui si traduce in un diffuso malinteso circa il contributo redazionale *nella stesura dei testi. Ritorna cioè il solito errore critico di allineare puramente la redazione scritturale con quella di qualunque altra narrazione storica, dimenticando le speciali caratteristiche di testi ispirati, di redattori carismaticamente assistiti e responsabili e del divino protagonista. Nessun dubbio che vi sia anche per la Scrittura un contributo redazionale, trattandosi di una divina ispirazione non riducibile a pura dettatura; come pure nessun dubbio sulla possibilità di diversi « generi*

letterari ». Quindi si avranno certamente diversità di stili, di prospettive, di finalità che determineranno diverse scelte di argomenti, episodi, particolari, dato soprattutto il carattere frammentario di molte descrizioni (rendendo magari talora difficile — ma mai impossibile — la sintesi di narrazioni complementari). Ma criticamente incoerente è di estendere tale influsso redazionale — similmente a quanto può avvenire in qualsiasi narrazione profana — a ipotetiche menomazioni della « verità » storica. Un conto è scegliere un episodio e ometterne un altro, riferire questo o quel particolare, e altro è deformarli o inventarli. Questo (anche quando la pura analisi letteraria suggerisse qualche probabilità contraria: solo probabilità, *si badi bene) va certamente escluso nel superiore piano redazionale della Scrittura.*

Quanto sia grande la insensibilità di molta moderna esegesi (assolutamente incoerente nel campo cattolico: solo spiegabile nel campo miscredente che non può che livellare la Scrittura a qualsiasi altro scritto profano) davanti a tale fondamentale distinzione è, direi quasi emblematicamente, evidenziato proprio da questa supposta aggiunta deformante di S. Matteo alle parole di Gesù. Da notare attentamente che l'Evangelista non avrebbe aggiunto l'inciso come cosa propria (si ricordi, in tal senso, l'esempio di S. Paolo: « Agli altri poi dico io, non il Signore »: 1 Cr 7, 12), ma come direttamente pronunciato dal Signore e non con valore estensivo delle parole di Gesù, ma tale da contraddirle, infirmandone la portata assoluta. Francamente a questo punto, per rifiutare l'ipotesi, non occorrerebbe nemmeno appellarsi alla trascendenza carismatica del Vangelo. Anche nel quadro di una qualsiasi narrazione profana, saremmo davanti a una vera frode del redattore. Ma come lontanamente ammetterlo, quando si tratta di un Evangelista, divinamente ispirato, che riferisce, proprio nella loro stessa contestualità dialettica, le parole di Gesù: « Avete udito che fu detto... Io invece vi dico...? ».

Nessuna simmetria, d'altra parte, si può addurre tra questa supposta personale aggiunta di Matteo e (quando si ammetta l'autenticità divina di quell'inciso) l'omissione fattane dagli altri Evangelisti. L'iniziativa redazionale s'inquadra benissimo, senza alcuna taccia di falsificazione, in riduzioni narrative (in un genere storico che non ha alcuna pretesa di completezza, bensì è frammentario ed episodico), mentre esclude nettamente aggiunte deformanti. Nel nostro caso poi i motivi di quelle omissioni appaiono particolarmente giustificati. La « porneia » indicata in quell'inciso, corrisponde al termine ebraico « zenut », ossia al matrimonio invalido (quindi non implicato nella assoluta indissolubilità del vero matrimonio, affermata da Gesù) perché contrario alla Legge (Lv 18, 7-18). Era dunque perfettamente intelligibile nel mondo ebraico a cui guardava il redattore Matteo, che non ha quindi omesso l'inciso; ma non ugualmente al mondo ellenistico-romano, a cui guardavano gli altri Evangelisti, che hanno quindi ritenuto opportuno di ometterlo.

[Pier Carlo Landucci]

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

Recensioni di:

Ferruccio Mazzariol

LIBRI

LIBRI - Recensioni

PAUL RICOEUR - « LA METAFORA VIVA » - introd. e trad. di Giuseppe Grampa - Jaca Book, Milano, 1981, pp. 430, L. 25.000.

Il linguaggio affascina e appassiona attraverso la sua problematica, che è infinita e controversa. Non delude mai, avendo relazioni molto strette con il mistero e con l'ineffabile. Il linguaggio, anzi, se vogliamo seguire Paul Ricoeur « dice qualcosa dell'essere ». Il segno e il simbolo rappresentano due strutture portanti di esso. Il segno sarebbe monofonico, non dando luogo a « confusione o equivoci ». Ma possiede un suo conformismo monocorde. Il simbolo, invece, si caratterizzerebbe per una sovrabbondanza di senso; per una plurivocità che mette in moto l'ermeneutica. Nel luogo che gli è proprio dilaga il « doppio senso »: uno attinente a una realtà esterna, per così dire descrittiva od ornamentale; l'altro centrato su se stesso, senza apparenti referenze, con un suo significato *impertinente* o creativo. Il segno può giungere a essere simbolo, ma non tutti i segni hanno la capacità di questo salto di qualità.

Ernst Cassirer, a differenza di Ricoeur, non manteneva la distinzione tra espressioni multivoche ed espressioni univoche, pregiudicando in qualche modo un'oggettivazione ermeneutica del simbolo, nel quale agisce vivissima e in prima persona la *metafora*, che è oggetto degli otto splendidi, ma anche ardui, Studi contenuti nel volume *La metafora viva*.

Ne è autore il citato Paul Ricoeur, francese, nato a Valence nel 1913, filosofo e linguista di fama internazionale, già collaboratore di « Esprit » ai tempi della direzione di Mounier, che divide il suo insegnamento tra la Divinity School dell'Università di Chicago e l'Università parigina di Nanterre, della quale fu rettore, per un anno, in una stagione torbida e difficile, fino al marzo 1969.

La metafora viva è nel cuore di un « linguaggio in festa », capace al medesimo tempo di consentire la convergenza fra *mimesis e poiesis*. Essa non è soltanto meccanismo di sostituzione dei tropi, secondo la vecchia concezione « retorica » che ne faceva una figura del discorso articolata sul significato traslato della parola. In quella antica concezione, la metafora produceva una sorta di deviazione immobilista del significato, legandolo a una parola intesa come cosa, senza altri orizzonti o sensi. E senza alcuna possibilità di « ri-scrivere la realtà ».

Ricoeur, tuttavia, specie nel quarto e nel quinto Studio, riconosce l'importanza fondamentale della metafora

concepita come « tropo di somiglianza » o « impertinenza univoca » che comunque non riesce a muovere radicalmente il senso; che non coglie i vincoli tra valenza e valenza; che blocca la rivelazione di un nuovo mondo, non aprendosi all'essere compiutamente. In ogni caso, sostiene l'autore: « La definizione della metafora come trasposizione del nome non è sbagliata ». « La parola resta portatrice dell'effetto del senso metaforico ».

Ma la *metafora viva* è un'altra cosa, come scrive Ricoeur: « La metafora si presenta, allora, come una strategia di discorso che, preservando e sviluppando la capacità creatrice del linguaggio, preserva e sviluppa la capacità *euristica* della *finzione*... (La metafora viva) è il processo retorico in forza del quale il discorso dà la capacità, a certe finzioni, di ridescrivere la realtà. Connettendo, in questo modo, finzione e ridescrizione, restituiamo tutta la sua pienezza di senso alla intuizione di Aristotele nella *Poetica*, cioè che la *poiêsis* del linguaggio procede dalla connessione tra *mythos* e *mimesis* ».

In altre parole, la « predicazione » della metafora deve andare oltre una retorica della parola, passando dapprima a una semantica della frase, quindi a una semantica del discorso e approdando infine a un'ermeneutica dell'opera. Verranno in tal modo evidenziate, dopo un'ardente canalizzazione e dopo l'assunzione di una nuova « pertinenza semantica », le possibilità e le ricchezze celate nell'essere del linguaggio, da cui si rivelerà un mondo inedito. Comunque, il linguaggio metaforico *in festa* non manca di una sua referenza, di un suo aggancio costitutivo collegato a ciò che comunemente viene chiamato reale, ma nello stesso tempo supera questo tipo di referenza meramente ostensivo e descrittivo, dando luogo, in definitiva, a un'operazione poetica. Alla concezione « non referenziale del discorso poetico, noi opponiamo l'idea che la sospensione della referenza letterale è la condizione perché venga liberata una capacità di referenza di secondo grado, cioè la referenza poetica. Non bisogna, dunque, limitarsi a parlare di doppio senso, ma di "referenza sdoppiata", per usare una espressione di Jakobson ».

Esplicitamente, Ricoeur riconosce di essere debitore per la teoria della « referenza metaforica » alle concezioni linguistiche espresse da Nelson Goodman in *Languages of Art* e tributario per l'idea di « ridescrizione mediante la finzione » al saggio *Models and Metaphors* di Max Blach, il quale tende a fissare una parentela tra il funzionamento della metafora nelle arti e quello dei modelli nelle scienze. Ricoeur, tuttavia, mette in guardia nei confronti dell'interpretazione della « diversità » del linguaggio poetico, in quanto è facile scivolare dal piano linguistico a quello psicologico. A tale esigenza risponde l'ottavo e ultimo Studio, intitolato *La metafora e il discorso filosofico*, dove viene difesa l'indipendenza del discorso filosofico rispetto al discorso poetico: « In tal senso *fondare* quella che è stata chiamata verità metaforica, vuol dire, al tempo stesso, *limitare* il discorso poetico ».

Ricoeur può così concludere: « Da tale congiunzione tra finzione e ridescrizione ricaviamo la conclusione che il "luogo" della metafora, il suo luogo più intimo e radicale, non è il nome, né la frase e nemmeno il discorso, bensì la copula del verbo essere. L' "è" metaforico significa, ad un tempo, "non è" ed "è come". Se le cose stanno così, è fondato il nostro parlare di verità metaforica, ma dando un senso "tensionale" al termine "verità" ».

Discorso, assai stimolante e profondo, che vuole mostrare la legittimità insieme realistica e poetica dei linguaggi metaforici, che hanno in sé la forza di rifiutare la manipolazione strumentale dell'uomo e della creazione, aprendo alla realtà nuove dimensioni più ampie o diverse da quelle apparenti. Nella ricchezza del senso, nell'universo di significati non privi di una loro struttura tendente a un apice di bellezza, di ridescrizione e di metamorfosi, la metafora viva sa far posto all'esperienza del Logos e forse del Verbo.

F. M.

ABBONAMENTI

Italia	L. 10.000
Estero	L. 12.000
Sostenitore	L. 20.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 3.000